

POLIROM

marta
PETREU

Jocurile manierismului logic



Marta Petreu este scriitor şi profesor. A debutat editorial în 1981, cu volumul de poeme *Aduceţi verbele*. Alte volume de poeme: *Dimineaţa tinerelor doamne* (1983); *Loc psihic* (1991); *Poeme neruşinate* (1993); *Cartea mîniei* (1997); *Apocalipsa după Marta* (1999); *Falanga* (2001); *Scara lui Iacob* (2006). O culegere lirică, *Poèmes sans vergogne*, i-a apărut în 2005 în Franţa. Este autoarea mai multor volume de eseuri şi studii despre filosofia şi cultura românească: *Teze neterminate* (1991); *Jocurile manierismului logic* (1995); *Un trecut deocheat sau „Schimbarea la faţă a României"* (1999; ed. a II-a, 2004; carte apărută în SUA în 2005, cu titlul *An Infamous Past: E.M. Cioran and the Rise of Fascism in Romania*); *Ionescu în ţara tatălui* (2001; ed. a II-a, 2002; carte apărută în Serbia în 2011, cu titlul *Jonesko u očevoj zemlji*); *Filosofia lui Caragiale* (2003); *Filosofii paralele* (2005); *Despre bolile filosofilor. Cioran* (2008; ed. a II-a, 2010; carte publicată întîi în Serbia, cu titlul *O bolestima filozofa. Cioran*). La Editura Polirom au mai apărut: *Diavolul şi ucenicul său: Nae Ionescu – Mihail Sebastian* (2009; ed. a II-a, 2010), *Acasă, pe Cîmpia Armaghedonului* (2011), *Apocalipsa după Marta* (2011), *Cioran sau un trecut deocheat* (2011), *De la Junimea la Noica. Studii de cultură românească* (2011), *Filosofia lui Caragiale* (2012), *O zi din viaţa mea fără durere* (2012) şi *Ionescu în ţara tatălui* (2012).

Foto copertă: © iStockphoto.com/Jerzy Jacek Gładykowski

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
Bucureşti, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1, sector 4, 040031, O.P. 53, C.P. 15-728

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

PETREU, MARTA

Jocurile manierismului logic / Marta Petreu – Ed. a 2-a. – Iaşi: Polirom, 2013

ISBN print: 978-973-46-3387-6
ISBN ePub: 978-973-46-3470-5
ISBN PDF: 978-973-46-3471-2

162.5
162.5:82.09
162.5:821.135.1.09

Printed in ROMANIA

marta
PETREU

Jocurile manierismului logic

Ediția a II-a, revăzută și adăugită

POLIROM
2013

MARTA PETREU este scriitor și profesor. S-a format în ambianța intelectuală a mișcării literare Echinox, de la Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj. Profesor de istoria filosofiei românești la Universitatea „Babeș-Bolyai" și redactor-șef (din 1990) al revistei *Apostrof*, mensual editat de Uniunea Scriitorilor din România și de Fundația Culturală Apostrof. Doctor în filosofie al Universității din București, cu lucrarea *Valențele estetice ale anamorfozei logice* (1992). A debutat editorial în 1981, cu volumul de poeme *Aduceți verbele*. Alte volume de poezie: *Dimineața tinerelor doamne* (1983); *Loc psihic* (1991); *Poeme nerușinate* (1993); *Cartea mîniei* (1997); *Apocalipsa după Marta* (1999); *Falanga* (2001); *Scara lui Iacob* (2006). O culegere lirică, *Poèmes sans vergogne*, i-a apărut în 2005 în Franța, la Editura „Le Temps qu'il Fait". Ca eseist și istoric al filosofiei românești, a publicat următoarele volume: *Teze neterminate* (1991); *Jocurile manierismului logic* (1995); *Un trecut deocheat sau „Schimbarea la față a României"* (1999; ediția a II-a, 2004; carte apărută în SUA în 2005, cu titlul *An Infamous Past: E.M. Cioran and the Rise of Fascism in Romania*); *Ionescu în țara tatălui* (2001; ediția a II-a, 2002; carte apărută în Serbia în 2011, cu titlul *Jonesko u očevoj zemlji*); *Filosofia lui Caragiale* (2003); *Filosofii paralele* (2005); *Despre bolile filosofilor. Cioran* (2008; ediția a II-a, 2010; volum apărut întîi în Serbia, cu titlul *O bolestima filozofa. Cioran*); *Diavolul și ucenicul său: Nae Ionescu – Mihail Sebastian* (Polirom, 2009; ediția a II-a, 2010). A publicat, sub titlul *Conversații cu...* (2004 și 2006), două volume de interviuri cu personalități ale vieții intelectuale românești. A gîndit și a alcătuit mai multe volume tematice de confesiuni (*În lumea taților*, 2004; *Cele 10 porunci*, 2007; *Scriitorul și trupul său*, 2007). A prefațat și a îngrijit ediții de carte de filosofie și de literatură (Nae Ionescu, Bucur Țincu, Arthur Dan, Constantin Rădulescu-Motru, Radu Stanca, D.D. Roșca, Alexandru Vona, Zaharia Boilă, Radu Petrescu ș.a.). Alte volume, în colaborare: *Vlad Mugur, spectacolul morții* (2001), *Sadovaia 302 bis* (2006). Premiul Uniunii Scriitorilor din România (1981, 1997), Premiul Filialei Cluj a Uniunii Scriitorilor (2003, 2005, 2006), Premiul pentru eseu al Uniunii Scriitorilor din Republica Moldova (2003), Premiul revistei *Poesis* pentru poezie (1993, 2001), Premiul revistei *Poesis* pentru roman (2011), Premiul „George Bacovia" al revistei *Contemporanul* (1993), Premiul „Nichita Stănescu" (1997), Premiul „Henri Jacquier" (2001), Marele Premiu „Lucian Blaga" (2002), Premiul „Tudor Arghezi" (2008), Premiul Salonului de Carte Oradea (1993), Premiul Salonului Național de Carte Cluj (1997), Trofeul Societății „Eugen Ionescu" (Slatina, 2001), Premiul internațional „Lillian Hellman/Dashiell Hammett Grant" pe 2001, acordat de Human Rights Watch. Face parte din gruparea literară Echinox; este membră a Uniunii Scriitorilor din România și a Fundației Culturale Apostrof. În 2011, Editura Polirom a inițiat seria de autor „Marta Petreu", în care au apărut pînă în prezent: *Acasă, pe Cîmpia Armaghedonului* (Premiul „Cartea anului 2011" acordat de *România literară* și Fundația Anonimul; Premiul pentru cea mai bună carte de ficțiune a anului 2011, decernat la Gala Industriei de Carte din România; Premiul „Liviu Rebreanu" acordat la „Zilele Liviu Rebreanu", Bistrița, 2011; Premiul „Poesis" pentru proză, 2011), *Apocalipsa după Marta, Cioran sau un trecut deocheat, De la Junimea la Noica. Studii de cultură românească* (Premiul revistei *Observator cultural* pentru eseu, 2012), *Filosofia lui Caragiale, O zi din viața mea fără durere* și *Ionescu în țara tatălui.*

Cuprins

DOMNUL BĂTRÎN (*Logicianului*): Frumos lucru, logica!
LOGICIANUL (*Domnului Bătrîn*): Cu condiția să nu abuzezi de ea.

Ionesco, *Rinocerii*

Cuvînt-înainte la ediția a doua

La începutul anilor 1980, pe vremea cînd eram profesoară de „științe sociale" și de istorie la un liceu din Cluj, mi-a venit ideea de a face un dicționar sumar de sofisme pe înțelesul elevilor mei. Liceul în care eram profesoară era unul foarte bun, cu elevi de la clasa a cincea la clasa a douăsprezecea, cu clase și de matematică-fizică, și de geologie-mine. Predam unor copii și adolescenți cu vîrsta cuprinsă între 10 și 19 ani, pe care îi socoteam normali, dar despre care acum cred că erau de fapt geniali, și pe care trebuia să-i distrez cu ceva ca să-mi stea liniștiți la ore. Un dicționar de sofisme, de jucării logice amuzante, mi s-a părut cel mai potrivit lucru.

Din 1981 și pînă în 1990, mi-am cernut toate lecturile prin sita logicității, doar-doar o să reușesc să găsesc exemple literare pentru toate tipurile de sofisme existente. Cel mai grozav cadou pe care mi-l putea face cineva în perioada aceea era un sofism. La vînătoare de sofisme, am citit cărți de logică și de istoria filosofiei, opera lui Caragiale, pe care atunci l-am descoperit în grandoarea inteligenței lui, opera lui Eugen Ionescu ș.a. O primă variantă a proiectatului meu dicționar de sofisme, terminată prin 1987, pe care o socoteam aptă să satisfacă și pretențiile literaților, nu numai ale elevilor, a zăcut cîțiva ani la o editură bucureșteană, pînă cînd a putut în sfîrșit să apară, în 1991, în volumul meu de eseuri, *Teze neterminate.* Completat și perfecționat, „dicționarul" a devenit, în 1992, teza mea de doctorat – și îi sînt mereu recunoscătoare profesorului Ion Ianoși că m-a acceptat la doctorat cu o teză atît de năstrușnică –, iar în 1995, încă o dată amplificat, l-am publicat, cu titlul *Jocurile manierismului logic*, în colecția „Akademos", coordonată de dna Irina Petraș, la fosta Editură Didactică și Pedagogică. Datorez multe dicționarului meu de sofisme, de pildă simpatia elevilor mei de la Liceul „Emil Racoviță" sau bucuriile pe care mi le-au adus cărțile mele despre Caragiale și Eugen Ionescu, autori pe care i-am descoperit cu adevărat pornind dinspre anamorfozele logice.

Ediția de față – la distanță de 22 de ani de la publicarea primei variante, scurte, a textului și la 18 ani de la varianta lărgită publicată în volum de sine stătător – a fost revizuită și adăugită; totodată, este o ediție scurtată, căci am lăsat pe dinafară capitolele despre Caragiale și Eugen Ionescu, plasate între timp în monografiile mele tematice despre cei doi autori. Public cartea cu gîndul că, așa cum, pe vremuri, în orele de „csp", elevii mei de la Liceul „Emil Racoviță" din Cluj se înveseleau cînd le duceam aceste jucărele logice, se va găsi și-acum măcar un cititor care să se înveselească cu dicționarul meu de sofisme.

7 ianuarie 2013

Prolog

Sofistica sau manierismul logic

Sofisme și sofiști

„Eu unul susțin că meșteșugul sofisticii este vechi", spune personajul Protagoras din dialogul platonician cu același nume, recunoscînd astfel că priceperea de a face sofisme este imemorială. Apoi adaugă: „dar cei care l-au mînuit mai înainte vreme, temîndu-se de pizma ce și-ar fi atras-o de pe urma lui, au recurs la diferite tertipuri și l-au tăinuit, unii prin poezie, ca Homer și Hesiod și Simonide, alții prin ritualuri și profeții, ca adepții lui Orfeu și Musaios"[1]. La mijlocul secolului al V-lea î.H., cuvîntul *sofist* mai avea încă în Elada înțelesul originar, de cunoscător sau de savant. Însă cele mai multe referiri la sofistică și sofisme le aflăm, semnificativ, nu din fragmentele rămase de la marii sofiști – adică de la Protagoras din Abdera, Prodicos din Ceos, Gorgias din Leontinoi, Hippias din Elis –, ci din textele celor care i-au combătut. Chiar și pentru înțelesul termenilor de bază, *sofism* și *sofist*, trebuie să recurgem la textele insidioase sau de-a dreptul tendențioase ale concurenței, adică ale lui Platon, care a fost dușmanul lor înverșunat, și ale lui Aristotel, căci fragmentele rămase de la marii sofiști nu sînt de ajuns.

1. Platon, „Protagoras", traducere de Șerban Mironescu, în Idem, *Opere*, I, ediție îngrijită de Petru Creția și Constantin Noica, studiu introductiv de Ion Banu [București], Editura Științifică, f.a. [1974], 316 d, p. 431 (în continuare, *Protagoras*).

În sensul cel mai restrîns și mai specializat, în *Respingerile sofistice*, Aristotel descrie *sofismul* ca pe un *raționament*, și anume unul aparent, un silogism fals, iar nu real, deoarece încalcă una sau mai multe dintre regulile inflexibile și clare ale silogisticii. Așa cum este delimitat de Stagirit, pseudoraționamentul „pare" că încearcă să cuprindă principiile lucrurilor, dar în realitate, spune Aristotel, el nu respectă metoda de cercetare corespunzătoare fiecărui obiect. Acest fel de silogism reprezintă pur și simplu o tehnică de luptă în discuție – și anume o luptă „injustă" –, iar mînuitorii lui, sofiștii, îl folosesc fără scrupule și cu uimitoare îndemînare „de dragul prestigiului care aduce profituri"[2], iar nu de dragul cunoașterii sau înțelepciunii înseși. Definiția aristotelică a sofismului ca „respingere", așadar ca argumentare făcută în cadrele unei discuții și îndreptată contra altei argumentări, sugerează și natura sofistului:

> Fiindcă există oameni care prețuiesc mai mult să pară înțelepți decît să fie (căci înțelepciunea sofistică este numai aparentă, nu reală, iar sofistul – omul care cîștigă bani de pe urma unei înțelepciuni aparente, nu reale), este evident că unor astfel de oameni le convine în chip necesar să pară că îndeplinesc sarcinile înțelepciunii, decît să le îndeplinească cu adevărat, fără a părea[3].

În textele aristotelice, fiecare acțiune a sofistului este timbrată cu un atribut peiorativ, cu acela de „aparență": astfel, după părerea lui Aristotel, sofistul face orice cercetare, orice examinare, orice argumentare etc. numai „în aparență", iar sofismul este, în mod corespunzător, un „silogism numai aparent". Ideea nu era nouă, discipolul urmîndu-l în această privință cu fidelitate pe profesorul său, pe Platon. Conform criteriilor epistemologice ale acestuia din urmă, știința cu diferitele ei ramuri de cunoaștere veritabilă este maimuțărită și uzurpată, ca într-un teatru de

---

2. Aristotel, „Respingerile sofistice", în Idem, *Organon*, IV, traducere și note de Mircea Florian, București, Editura Științifică, 1963, 11, 171 b, pp. 307-308 (în continuare, *Respingerile sofistice*).
3. *Ibidem*, 1, 165 a, pp. 270-271.

umbre, de cîteva „empirisme” care-l „lingușesc” pe om, producîndu-i plăcere. În dialogul *Gorgias*, sofistica și arta înrudită, retorica, apar, alături de alte două „empirisme”, de arta bucătăriei și de arta înfrumusețării corpurilor, printre practicile care boicotează științele veritabile:

> Cum spuneam, medicinei i se substituie bucătăria, ca formă a lingușirii; în același chip, gimnasticii i se substituie găteala, dăunătoare, înșelătoare, vulgară și nedemnă de un om liber – care, amăgind cu ajutorul formelor și culorilor, al rafinării vestimentației, face ca oamenii să fie seduși de o frumusețe artificială, uitînd că cea naturală se obține prin gimnastică. [...] găteala este pentru gimnastică ce este bucătăria pentru medicină; mai mult decît atît, ce este găteala pentru gimnastică este sofistica pentru legislație și ce este bucătăria pentru medicină este retorica pentru justiție[4].

Însăși clasarea sofisticii la „arte” este persiflantă, căci, după cum precizează personajul Socrate, arta reprezintă mai puțin decît cunoașterea, fiind „îndeletnicirea care este lipsită de cunoaștere”[5]. Platon pare obsedat de sofistică și de sofiști. O bună parte din opera lui – dialogurile *Protagoras*, *Hippias maior*, *Hippias minor*, *Euthydemos*, *Gorgias*, *Sofistul* – poartă trimiterea la sofiști încă din titlu, iar săgeți polemice se află în toate dialogurile, fapt care, pe de o parte, așa cum observă istoricii filosofiei, sugerează importanța acestor gînditori în epocă[6], dar, pe de altă parte, ne semnalizează că, atunci cînd vorbim despre sofistică, este de-a dreptul riscant să le dăm orbește crezare exact acelora care au combătut-o. În *Apărarea lui Socrate*, sofistul este definit laconic, probabil sub inspirația *Norilor* lui

---

4. Platon, „Gorgias”, traducere de Alexandru Cizek, în Idem, *Opere*, I, 645 a-b, p. 316 (în continuare, *Gorgias*).
5. *Ibidem*, 645 a, p. 316.
6. Jean-François Revel, *Histoire de la philosophie occidentale: Penseurs grecs et latins*, Paris, Stock, 1968, p. 148 (în continuare, *Penseurs grecs et latins*); Jacqueline de Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Éditions de Fallois, 1988, p. 26 (în continuare, *Les Grands Sophistes*).

Aristofan, drept cel ce „face să învingă judecata strîmbă"[7], învățîndu-i și pe alții această tehnică; iar această definiție a sofistului include și pe aceea a sofismului, ca „judecată strîmbă". În dialogul *Sofistul* există nu mai puțin de șapte definiții, cît se poate de pitorești, ale mînuitorului de silogisme aparente, abundență justificată de faptul că acesta este o persoană „foarte lunecoasă", o „lighioană [care] schimbă multe fețe"[8]. Sofistul este pentru Platon un „vînător cu simbrie după tineri bogați" și un „negustor cu toptanul de învățături pentru suflet", un „traficant cu mărfuri, adică învățături, din propria lui fabricație" și „un fel de atlet în cuvîntări", cu „îndemînarea de a controversa despre orice lucru"[9]. Și altele de același fel. Faptul pe care Platon, adesea prin vocea personajului Socrate, nu uită să li-l reproșeze acestor profesori itineranți este că cer plată pentru învățăturile lor, lucrînd „în vederea unui cîștig"[10] și știind „să strîngă parale de pe urma unor asemenea controverse particulare"[11]; un element pe care Aristotel, așa cum am văzut, l-a inclus chiar în definițiile termenilor *sofist* și *sofism*.

Din cele spuse pînă aici, ar rezulta că sofistica este o îndeletnicire care presupune – o recunoaște Platon însuși – o abilitate logică sau un „oarecare meșteșug"[12], o anume, de fapt nu mică, *iscusință*; o dexteritate logică prin care urmărește să obțină consimțămîntul interlocutorului sau ascultătorului, ba chiar înșelarea cu premeditare a acestuia; prin acest sens îngust, Platon și Aristotel îi vizează și pe marii sofiști din secolul al V-lea î.H., filosofi în înțelesul deplin al cuvîntului, și pe imitatorii lor de mai tîrziu, sofiștii contemporani lor, care au transformat sofistica într-o simplă tehnică ludică.

---

7. Platon, „Apărarea lui Socrate", traducere de Francisca Băltăceanu, în Idem, *Opere*, I, 18 b, p. 16 (în continuare, *Apărarea lui Socrate*).
8. Platon, *Sofistul*, în românește cu o introducere și note de Ștefan Bezdechi, Sibiu, Tipografia „Cartea Românească din Cluj", 1945, 226, pp. 39-40.
9. *Ibidem*, 231-232, pp. 47-48.
10. *Ibidem*, 223, p. 35.
11. *Ibidem*, 225, p. 39.
12. *Ibidem*, 221, p. 33.

În al doilea rînd, prin sofism se înțelege *raționamentul eristic*; acesta, cu excepția scopului lucrativ, are toate celelalte trăsături ale sofismului; folosind termenul *sofism* pentru a discredita pseudoraționamentul lucrativ, Aristotel precizează că *același raționament*, făcut numai „de dragul victoriei", de dragul disputei și al renumelui, este un *demers eristic*, iar mînuitorii lui trebuie numiți disputanți sau *iubitori de dispută*[13]. Iată pasajul în care se operează această distincție, astăzi rar respectată:

> sofistica este, cum am mai spus, o meserie lucrativă bazată pe o înțelepciune aparentă; de aceea sofiștii se străduiesc numai pentru a obține demonstrații aparente. De altminteri, iubitorii de dispută și sofiștii se folosesc de aceleași argumente, dar nu în același scop. Același argument va fi sofistic sau eristic, dar nu sub același raport, ci va fi eristic dacă intenționează victoria, și sofistic dacă intenționează o înțelepciune aparentă. Căci și sofistica este o înțelepciune, dar una aparentă, nu reală[14].

Împărțirea aristotelică în sofisme, pe de o parte, și raționamente eristice, pe de altă parte, respectiv în *sofiști* și *eristici* (aceștia din urmă, numiți uneori „disputanți"), justificată istoric în *Organon* – căci curentul filosofic sofist era o realitate culturală de dată încă recentă și, pe deasupra, prelungit de activitatea ludică a unei sofistici minore –, și-a pierdut treptat actualitatea. La fel, au dispărut mirarea și reprobarea că sofiștii, primii profesori care au trăit de pe urma meseriei lor, au luat bani pentru lecțiile lor. Astăzi numim sofisme orice pseudoraționamente, fie că urmăresc scopuri lucrative, fie că țintesc doar gloria victoriei într-o dispută; corespunzător, prin sofist se înțelege orice vorbitor care, prin abilitatea minții sale, prin subtilitatea sa surprinzătoare, reușește să-și impună ideile proprii, îndoielnice mai ales pentru că sînt subiective, înrădăcinate în sentimente personale. Ar fi greu de precizat momentul cînd s-a pierdut nuanța aristotelică, dar la Seneca, de pildă, împărțirea în sofiști și disputanți nu mai este menționată, filosoful vorbind, cu vizibilă desconsiderare, despre inutila pierdere de vreme în jocuri și subtilități sofistice.

---

13. Aristotel, *Respingerile sofistice*, 11, 171 b, p. 307.
14. *Ibidem*, p. 308.

Prin lărgirea noţiunii şi mai ales prin identificarea sofisticii cu o tehnică logică subtilă, care presupune cunoştinţe şi talent, în perioada contemporană inclusiv Socrate – în timpul vieţii, un aprig duşman al marilor sofişti, un filosof care, deşi alerga după elevi, nu lua bani pentru învăţăturile sale şi care respingea relativismul gnoseologic şi moral al acestora – a ajuns să fie identificat drept sofist. Pentru Vladimir Jankélévitch, de pildă (dar nu numai), Socrate, cu arta lui de-a întreba şi de a-şi constrînge interlocutorul să intre în contradicţie cu sine, este pe bună dreptate un sofist[15]. La ora actuală, sofismul şi raţionamentul eristic, anamorfoza logică de dragul foloaselor şi cea făcută numai de dragul artei şi al victoriei sînt considerate sinonime, astfel încît numai textele de strictă specialitate – de logică ori de istoria filosofiei – mai păstrează, pe baza scopurilor diferite ale pseudosilogismelor, toate nuanţele originare.

Dialogurile platoniciene şi textele aristotelice subliniază *intenţia* sofiştilor şi eristicienilor de a înşela prin măiestria artei lor; „sofistica nu constă în facultate, ci în intenţie; [...] omul va fi sofist după intenţia sa"[16], observa Stagiritul în *Retorica*. Drept urmare, s-a încetăţenit ideea că sofismul este o înşelătorie *premeditată*. În *Respingerile sofistice*, erorile nepremeditate de raţionare, ce apar din cauza limitelor istorice ale cunoaşterii, din cauza limitelor intelectului cunoscător ori pur şi simplu din cauza grabei, sînt numite *paralogisme*, iar Stagiritul, oprindu-se mai puţin asupra lor, s-a mulţumit să arate că numărul şi tipologia lor sînt la fel cu numărul şi tipologia *respingerilor aparente*. În *Retorica*, lucrare ce, aşa cum a observat şi Hegel, continuă linia de cunoaştere şi filosofare deschisă de şcoala marilor sofişti, Aristotel a delimitat sofismul în sensul cel mai restrîns prin „intenţie".

Aristotel a analizat sofismele în calitatea lor de *respingeri*, numindu-le, cum se vede, *respingeri sofistice* sau *respingeri*

15. Vladimir Jankélévitch, *L'Ironie*, Paris, Flammarion, 1964, p. 10.
16. Aristotel, *Retorica*, ediţie bilingvă, traducere, studiu introductiv şi index de Maria-Cristina Andrieş, note şi comentarii de Ştefan-Sebastian Maftei, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2011, 1355 b, p. 89.

aparente. Faptul are o explicație istorică, și anume aceea că la vechii greci, la Socrate și Platon de pildă, metoda favorită de examinare a unei teme a fost dialogul – în vreme ce la marii sofiști metoda preferată a fost, dimpotrivă, discursul, după cum se vede și din dialogul *Protagoras*[17]. Or, într-un dialog apar idei susținute silogistic, precum și contrazicerea lor, respingerea lor printr-un silogism al contradicției; silogismele care contrazic teza dată sînt numite de Stagirit *respingeri*, respingerea fiind așadar „o specie de silogism", adică „silogismul contradicției"[18], raționamentul tezei contrare. Eroarea de raționare se poate strecura fie în silogismul prim, fie în contradicția lui, în respingere. De aceea, există silogisme adevărate și silogisme false (aparente ori sofistice), după cum există respingeri adevărate și respingeri aparente (sau false, sofistice). Într-un dialog, un silogism fals (ori un paralogism) trebuie infirmat printr-o respingere corectă, adevărată, deci prin denunțarea sofismului. Dacă însă ambii interlocutori sînt sofiști, se înscenează pînă la urmă de la sine un tip insolit de *dialog al sofismelor*, un duel cu spade de paradă, o spectaculoasă încrucișare de erori sau de raționamente aparente. Asemenea bătălii sofistice pe muchie cu jocul, uimitoare ca un foc de artificii, se găsesc consemnate în cîteva dialoguri ale lui Platon, de pildă în *Euthydemos*, în *Gorgias*, în *Phaidros*. Pe teritoriul literaturii, asemenea bătălii devin tehnică estetică fundamentală pentru operele comice și satirice sau pentru literatura absurdului. Așa se face că la autori precum Caragiale, Eugen Ionescu și Lewis Carroll sofismul este prezent ca tehnică estetică.

De fapt, Aristotel nici nu distinge întotdeauna paralogismul (eroarea logică neintenționată) de sofism (eroarea sau abaterea logică premeditată, avînd scop lucrativ) și de raționamentul eristic (eroare logică intenționată, avînd ca țintă victoria în controversă), ci folosește adesea termenul *paralogism* ca sinonim pentru termenul *sofism*; întrucît structura logică este aceeași, diferind numai premeditarea și scopul abaterii de la corectitudine

17. Platon, *Protagoras*, 335 a, p. 450.
18. Aristotel, *Respingerile sofistice*, 10, 171 a, 9,170 b, pp. 302, 299.

și adevăr, sinonimia este justificată. Diferențierea lor nici nu ar putea fi întotdeauna foarte tranșantă, fiindcă o eroare de raționare ce se face în dialog, prin colaborarea a doi interlocutori, ar trebui să fie numită *sofism* din perspectiva celui care o provoacă intenționat și *paralogism* din punctul de vedere al celui care o comite, al „victimei"; de pildă, Odiseu, care se prezintă pe sine drept *Nimeni*, ar face un sofism, iar Polifem, care cade în capcana acestui nume, ar face doar un paralogism.

Prin urmare, al treilea sens al termenului *sofism* este și mai larg, echivalînd cu *eroare de raționare*, indiferent dacă există sau nu premeditare. În acest sens, Mircea Florian, traducătorul și adnotatorul *Respingerilor sofistice*, precizează că a tradus adesea *paralogism* prin *sofism*[19]. În învățămîntul și filosofia românească, înțelesul lărgit al termenului este de multă vreme încetățenit. De pildă, Titu Maiorescu nota că

> Orice eroare de argumentare, fie provenită din premise false în urma unei rele observări sau în urma admiterii nejustificate a unei evidențe, fie provenită dintr-o violare a regulilor silogismului, fie provenită dintr-o confuzie în privința concluziunii, se poate numi *sofism*. De regulă însă sofismul se numește o eroare intenționată, adică o argumentare despre care sofistul știe că este greșită și pe care el însuși ar putea-o nimici, dar pe care o întrebuințează pentru a produce în mintea altora o anume convingere folositoare pentru el[20].

Din interiorul clasicității sale fără fisură, filosoful român socotea că „iubirea adevărului în tot timpul"[21] ne-ar putea feri de sofisme.

În paginile care urmează, voi folosi termenul *sofism* și în acest al treilea sens, foarte larg, de greșeală inconștientă de gîndire, de abatere neintenționată de la gîndirea corectă. În

---

19. Vezi Mircea Florian, în Aristotel, *Organon*, IV, p. 268, nota 2.
20. Titu Maiorescu, „Logica" (1898, ediția a V-a), în Idem, *Scrieri de logică*, stabilirea textelor, traducerea, studii introductive și note de Alexandru Surdu, prefață de Sorin Vieru, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, p. 276 (în continuare, *Logica*).
21. *Ibidem*.

plus, deoarece extrag exemplele din literatură, nu din dezbaterile dialogale ale unor filosofi ori logicieni, se poate pune problema din al cui punct de vedere sînt sau nu premeditate erorile silogistice: din perspectiva autorului ori din cea a personajelor sale. De pildă, mi se pare limpede că Lewis Carroll, care era logician și deci știa prea bine ce face, și-a construit intenționat jocurile sofistice din cărțile Alisei, în vreme ce eroii săi – dacă le acordăm autonomie în virtutea ontologiei literare – înșală uneori voluntar, alteori sînt victimele involuntare ale aparențelor. Apoi, există situații în care nu putem stabili cu certitudine intenționalitatea și scopul: care este diagnosticul exact al raționamentului falacios enunțat cu satisfacție de Smerdeakov (v. *paradoxele, sofismul grămezii*) și catalogat de Valeriu Cristea[22] drept sofism: este oare un polirationament eristic, conceput pentru a-l impresiona pe Ivan, sau un simplu paralogism?; citind pasajul respectiv, simțim acut că în discursul lui Smerdeakov s-a infiltrat ceva lunecos, ceva necurat și conchidem, fără a mai respecta restricțiile aristotelice, că avem în față un sofism, în sens de truc logic, deși acesta n-are scopuri lucrative.

În al patrulea rînd, trebuie să observăm că prin sofism se înțelege, cel mai adesea, un *raționament* eronat; atît *Dex*-ul, cît și *Dicționarul de filozofie* (1978) pun semnul egalității între sofism și „silogism sau raționament" tendențios; la fel, André Lalande, în *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, încadrează sofismul între *argumente*, iar cum argumentul este, la rîndul lui, definit drept *raționament*, rezultă că sofismul e socotit tot o formă de raționament. Contactul cu sofismele concrete arată că atributul sofistic nu este o proprietate exclusivă a raționamentelor, în particular a celor categorice studiate de Aristotel; erorile logice pot să apară, oricît de surprinzător ar părea, și la nivelul noțiunilor și al judecăților, deci la forme logice structural mai simple decît silogismul, precum și la nivelul, structural mai complex, al raționamentului *lematic*. Totodată, gîndirea logică e dintotdeauna pusă în dificultate prin *aporii*,

22. Valeriu Cristea, *Dicționarul personajelor lui Dostoievski*, București, Editura Cartea Românească, 1983, p. 369.

paradoxe, idei paradoxale, așadar prin situațiile logice *problematice*. Ținînd cont de această evidență empirică, cred că se poate extrapola noțiunea de sofism asupra tuturor operațiilor eronate care se strecoară în universul riguros și legic al logicii, bulversîndu-l; acesta ar fi înțelesul cel mai larg al sofismului, pe care îl voi întrebuința mai ales în partea a doua a acestui „dicționar de sofisme", spre circumscrierea unor alterări logice nediscutate în *Respingerile sofistice* ale lui Aristotel.

În spațiul culturii române, tot ce ține de sofistică și sofisme are o încărcătură peiorativă, sofiștii Protagoras, Gorgias, Prodicos și Hippias sînt asimilați unor răufăcători, iar filosofii și retorii care, începînd cu secolul a IV-lea, s-au dedat exercițiilor logice gratuit-ludice, spre încîntarea estetică, nu și cognitivă, a spectatorilor, cu atît mai mult. Cu alte cuvinte, în cultura noastră tot ceea ce ține de școala sofiștilor și de sofistică este asimilat răului sau perversității – iar în acest sens nu este întîmplător faptul că Titu Maiorescu recomanda studierea sofismelor nu la logică, ci la psihologie și pedagogie[23]. Așa că este legitimă întrebarea dacă sofistica este într-adevăr răul și dacă nu cumva ea este victima unei priviri prea înguste, poate chiar dogmatice.

Pe scurt, despre marii sofiști

În secolul al V-lea î.H., atunci cînd s-a produs schimbarea de mentalitate din Grecia antică iar filosofia, fără să înceteze să fie ontologică, a luat o turnură antropologică, *sofist* însemna, în sensul originar și onorant al termenului, așa cum am mai spus, „savant", cunoscător. Termenul nu avea, la origine, nici o nuanță peiorativă, dimpotrivă, purta chiar o încărcătură religioasă[24], după cum a observat Mario Untersteiner. Patru au fost filosofii care au

23. Maiorescu, *Logica*, p. 276.
24. Mario Untersteiner, *Les Sophistes*, tome 1, seconde édition revue et notablement augmentée avec un Appendice sur *Les origines sociales de la sophistique*, traduit de l'italien et présenté par Alonso Tordesillas, préface de Gilbert Romeyer Dherbey, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, p. 13.

meritat din plin numele de *mari sofiști* în acest sens liminar: Protagoras din Abdera, Prodicos din Ceos, Gorgias din Leontinoi, Hippias din Elis; lor le poate fi alăturat ca un caz incitant Antiphon din Rhamnus, autorul unei „arte a nesuferinței" în care făgăduia vindecarea durerii printr-o cură de cuvinte, pe care o putem presupune similară celei dirijate de Freud. Iar dintre aceștia patru sau cinci, doi, Protagoras și Gorgias, au o statură impunătoare.

Născut cîndva în intervalul 492-485 și mort cîndva în intervalul 422-415, Protagoras a fost elevul lui Democrit și profesorul lui Euripide, al retorului filosof Isocrate, al lui Prodicos[25], precum și colaboratorul lui Pericle. Considerat „un sofist foarte învățat și foarte iscusit la vorbă printre întemeietorii artei retorice"[26], el este primul care a susținut că privitor la orice lucru există două raționamente opuse unul altuia; prin asta, a dat naștere „modei discuțiilor polemice", în care era foarte priceput; la fel, a afirmat că „orice e adevărat"[27]. Învățătura lui spune că „omul este măsura tuturor lucrurilor, ceea ce revine la a afirma că ceea ce i se pare fiecăruia există în realitate"[28]. Așa cum a observat Hegel în prelegerea pe care i-a consacrat-o, observația aceasta „este un principiu mare", același pe care l-a afirmat, în secolul al XVIII-lea, Immanuel Kant atunci cînd a susținut că orice cunoaștere este o *cunoaștere omenească* și păstrează în ea urma contactului dintre *om* și obiectul de cunoscut[29]. Ca să-l

25. Lucius Apuleius, „Florides", în *Filosofia greacă pînă la Platon*, II, 2, coordonator Ion Banu în colaborare cu Adelina Piatkowski, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984, p. 286; Hesychios din Alexandria, „Scholia la Platon", în *Filosofia greacă pînă la Platon*, II, 2, p. 286.
26. Lucius Apuleius, „Florides", în *Filosofia greacă pînă la Platon*, II, 2, p. 286.
27. Vezi antologia de fragmente despre și de Protagoras, în *Filosofia greacă pînă la Platon*, II, 2, pp. 283-299.
28. Aristotel, *Metafizica*, traducere de Ștefan Bezdechi, studiu introductiv și note de Dan Bădărău, București, Editura Academiei, 1965, cartea a XI-a, cap. 6, 1062 b, p. 346.
29. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, I, traducere de D.D. Roșca, București, Editura Academiei, 1963, p. 355 (în continuare: *Prelegeri*).

completăm pe Hegel în același sens, prin acest principiu Protagoras a exprimat intuiția că „lumea este reprezentarea mea"[30] – sau, în cuvintele lui Sextus Empiricus, că „omul devine criteriul realităților, după Protagoras. Căci toate cîte le apar oamenilor [prin simțuri] există, cele ce nu apar nici unui om nu există"[31].

El a afirmat că „în ce-i privește pe zei, n-am mijloace să știu nici că există, nici că nu există; căci multe sînt pricinile care împiedică cunoașterea; atît obscuritatea problemei, cît și scurtimea vieții omenești"[32]. Considerat impiu, a fost stigmatizat și cu acuzația de ateism, „cette étoile jaune périodiquement appliquée à l'intellectuel"[33], cum observă sarcastic Jean-François Revel, așa că scrierile lui au fost arse (făcute „scrum", spune Sextus Empiricus) în public, iar el a fost alungat de atenieni „de pe orice teritoriu al lor în urma unui proces, după cum socotesc unii"[34]. În fragmentele despre el care s-au păstrat pînă astăzi cele mai multe informații privesc tehnica lui argumentativă și oratorică. Se spune că ar fi scris o *Arta controversei* și o lucrare intitulată semnificativ *Argumentelor contrare*; la fel, că era „foarte iscusit" în vorbă, plin de dexteritate în a argumenta pro și contra unuia și aceluiași subiect într-un același context.

Al doilea mare filosof și retor a fost Gorgias (c. 480 – c. 380), născut în Sicilia, la Leontinoi; Gorgias era un orator impresionant, cu o vorbire prețioasă pînă la artificialitate și cu talentul de a improviza. A fost profesorul lui Tucidide și al lui Isocrate retorul. Provocîndu-și publicul din Atena, cu formula „Propuneți!",

---

30. Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduit en français par A. Burdeau, édition revue et corrigée par Richard Roos, Paris, Quadrige, PUF, 1996, p. 25.
31. Sextus Empiricus, „Schițe pyrrhoniene", în *Filosofia greacă pînă la Platon*, II, 2, p. 290.
32. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, traducere din limba greacă de C.I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, București, Editura Academiei, 1963, IX, 51, p. 441.
33. Revel, *Penseurs grecs et latins*, p. 159.
34. Philostratos din Atena, „Vitae sophistarum", în *Filosofia greacă pînă la Platon*, II, 2, p. 285.

să-i dea orice temă pentru un discurs, el „a demonstrat că știe totul și poate să vorbească în mod pertinent despre orice”[35]. La fel ca Protagoras, practica antilogiile, astfel încît „despre orice argument scria atît elogiul cît și blamul, deoarece, după părerea lui, acesta este meritul cel mai mare al oratorului, și anume să confere [argumentului] un plus de valoare, prin laude, apoi iarăși să-l denigreze, prin critică”[36]. Profunzimea gîndirii lui metafizice este dovedită de frînturile rămase din tratatul intitulat *Despre nonexistent sau despre natură*, unde „enunță trei sentențe de bază”, trei „teze”: că nimic nu există, că, dacă totuși ar exista ceva, nu poate fi cunoscut, iar dacă ar fi totuși cunoscut, nu poate fi comunicat altora[37]. Discursurile lui, acela „funebru” și mai ales *Elogiul Elenei*, etalează un stil întortocheat, ornat, uimitor, persuasiv și expun o estetică de esență iraționalistă: pentru el, discursul poate fi o formă de „ademenire”, de „vrajă” irezistibilă asupra ascultătorului, pe care îl supune ca „un stăpîn puternic”[38]. Propriile lui texte sînt bogate, strălucitoare, artificiale, complicate și complexe, exercitînd asupra ascultătorului sau cititorului o fascinație plină de uluire, una de aceeași natură cu vraja pe care o exercită, în contemporaneitate, textele lui Heidegger, cu care Gorgias s-ar putea să aibă și alte afinități.

Marii sofiști au fost totodată mari profesori, ei umblînd dintr-un oraș în altul pentru a-și preda învățătura sub formă de discursuri, de „conferințe”, am spune noi astăzi. Ca retori itineranți, dădeau „spectacole” filosofice pe teme de cultură generală, după cum observă Hegel. Pînă la ei, educația a fost făcută de poeți și rapsozi; odată cu ei, educația trece în mare măsură, chiar dacă numai pentru scurt timp, pe seama lor, drept care a căpătat deodată o dimensiune filosofică și argumentativă. Reproșul pe care li l-a adus Platon, cum că iau bani pentru cursurile lor, este pe cît de adevărat, pe atît de nefondat, dacă ne gîndim că

---

35. *Ibidem*, p. 450.
36. Cicero, „Brutus”, în *Filosofia greacă pînă la Platon*, II, 2, p. 457.
37. Gorgias, „Despre nonexistent sau despre natură”, în *Filosofia greacă pînă la Platon*, II, 2, p. 461.
38. Gorgias, „Elogiul Elenei”, în *Filosofia greacă pînă la Platon*, II, 2, pp. 473-478.

erau niște profesioniști ce trăiau, la fel ca profesorii de astăzi, de pe urma meseriei lor. Unii, ca Protagoras, ca Gorgias – acesta umbla îmbrăcat foarte elegant, în purpură –, trăiau de altfel foarte bine de pe urma lecțiilor; dar nu este obligatoriu ca inteligența și valoarea să coexiste întotdeauna cu o sărăcie lucie și ostentativă, cum a fost aceea a lui Socrate; Platon însuși, de origine aristocratică, a fost scutit prin naștere de pauperitatea pe care o elogiază Socratele său.

Celălalt reproș pe care li-l face concurența filosofică și politică, adică Platon, este mai grav, căci spune că ei îi învață pe tineri că nu există un Adevăr unic; și acesta este, de asemenea, exact. Ei i-au învățat pe ascultătorii și elevii lor că despre orice se poate argumenta și pro, și contra, că despre orice lucru se poate spune și elogiul, și blamul. Contemporani cu Pericle și cu democrația ateniană, ei i-au învățat pe doritori cum să-și pledeze cauzele, ideile, punctele lor de vedere, dînd în felul acesta regimului democrat un instrument de funcționare[39] de care acesta avea nevoie. În frumosul capitol pe care li-l dedică, Hegel, primul istoric al filosofiei care a încercat să-i reabiliteze, arată că ține de cultura generală și de o minte exersată cu subtilitățile să accepte faptul că orice problemă poate fi privită din mai multe unghiuri de vedere – inclusiv din acela al sentimentelor și intereselor proprii; și, de asemenea, că aparține filosofiei dreptul de a sări peste bunul-simț comun, pe care sofiștii l-au contrariat profund, deoarece filosofia este prin chiar natura ei o sfidare a bunului-simț. Sofiștii reprezintă *luminismul grec*[40], mai observă Hegel, în slujba căruia și-au pus acțiunea lor educativ-filosofică și „geniul creator"[41] despre care vorbește Untersteiner; ei au meritul de a-i fi învățat pe greci „gîndirea

---

39. Hegel, *Prelegeri*, I, p. 340.
40. *Ibidem*, p. 338.
41. Mario Untersteiner, *Les Sophistes*, tome 2, seconde édition revue et notablement augmentée avec un Appendice sur *Les origines sociales de la sophistique*, traduit de l'italien et présenté par Alonso Tordesillas, préface de Gilbert Romeyer Dherbey, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, p. 221.

liberă", care „nu se mai bazează pe credință", ci pe „cercetare"[42] și pe examenul critic. Pentru Hegel, marea sofistică din secolul al V-lea î.H., departe de a fi o „particularitate de care se fac vinovați numai oamenii răi", este în realitate „orice raționare pe bază de argumente, aplicarea acestor puncte de vedere, invocare de argumente și contraargumente"[43]. Iar „renumele prost" de care se bucură, grație lui Platon și lui Aristotel, sofiștii și sofistica „trebuie să-l înlăturăm și să-l uităm"[44], avertizează Hegel, cucerit de bogăția de idei și de îndrăzneala speculativă a marilor sofiști. În fond, dacă ducem gîndul lui Hegel mai departe, sofistica își merită răul ei renume numai atunci cînd, în domeniul cunoașterii sau în viața de zi cu zi, este o înșelătorie premeditată ce pune în pericol aflarea adevărului sau dreptatea; dar altfel, ca argumentare care scoate la lumină un unghi de vedere subiectiv și deci ne spune ceva despre alcătuirea interioară a omului, și, de asemenea, ca jucărie ingenioasă, etalată spre amuzamentul spectatorilor, sofistica este un produs cultural onorabil ca oricare altul.

Sofiștii au fost așadar expresia și purtătorii unei schimbări de mentalitate care privea și ordinea socială, și statutul psihologic al individului, al insului luat ca singularitate. După Hegel, bilanțul strict filosofic al acțiunii lor este impresionant: ei au descoperit rolul subiectului în cunoaștere și relativismul cunoașterii, dialectica „obiectivă" a neființei și ființei, plus dialectica vorbirii și comunicării[45]. Relativismul cognitiv și ingeniozitatea tehnică de-a pleda orice cauză au atras contra lor reacțiunea socratică și platoniciană, de pe urma căreia s-au ales cu răul lor nume, care supraviețuiește pînă astăzi, în unele culturi în mod exclusiv. La fel ca școala atomistă, ale cărei texte au fost în bună parte distruse, ca neconvenabile prin materialismul lor, și textele școlii sofistice au fost „pierdute", astfel încît fragmentele autentice care au supraviețuit, dacă sînt puse cap la cap, nu

---

42. Hegel, *Prelegeri*, I, pp. 338-339.
43. *Ibidem*, p. 348.
44. *Ibidem*, p. 337.
45. *Ibidem*, I, pp. 353-363.

ajung să însumeze 20 de pagini, după cum observă Jacqueline de Romilly[46].

O parte a învățăturii lor care a supraviețuit pînă astăzi este ambiguă și privește mobilurile strict individuale pe care pledoariile de natură sofistică le pot impune prin argumente „bune", dar subiective, lunecoase; „Plăcerea, vanitatea, gloria, onoarea mea, subiectivitatea mea particulară" pot deveni odată cu ei „scopul meu"[47], observă Hegel. Această latură versatilă a sofisticii a fost respinsă într-adevăr cu o *anumită* îndreptățire de către Platon (și apoi de Aristotel), în numele valorilor de adevăr și bine întemeiate transcendent, în lumea Ideilor; o *anumită* îndreptățire, *nu* totală, fiindcă a dori gloria și succesul și a încerca să-ți pledezi punctul de vedere personal fac parte din natura umană și sînt valori, nu vicii. Oricum, la începutul secolului al IV-lea î.H., școala sofiștilor, evoluată numai pe linia tehnicilor lunecoase de argumentare, a ajuns, așa cum observă Émile Bréhier, la „un sfîrșit trist", ea dizolvîndu-se fie în „cinism politic", fie în „pură virtuozitate"[48] logică.

Sofistica a fost așadar o școală filosofică cît se poate de respectabilă, cu mari merite în evoluția filosofiei, în dezvoltarea individualității omului și în dezvoltarea culturală și politică democrată a cetăților grecești, însă nu lipsită de echivocuri. Sofiștii au dat cea mai mare atenție materiei prime în care gîndește și creează omul, deci cuvintelor și îmbinării lor, și au inventat numeroase subtilități de argumentare, începînd cu aceea fundamentală conform căreia despre orice lucru se pot ține două pledoarii, pro și contra, amîndouă utile într-un regim democrat, care presupune un ins apt să reacționeze pentru a-și apăra interesele și a-și pleda punctul de vedere propriu. Prin atenția pe care au acordat-o stilului, ei au fost adevărați artiști. Mutația pe care au adus-o în gîndire și în felul de a argumenta

---

46. Jacqueline de Romilly, *Les Grands Sophistes*, p. 10.
47. Hegel, *Prelegeri*, I, p. 351.
48. Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, I, édition revue par Pierre-Maxime Schuhl et Maurice de Gandillac, Paris, Quadrige/ PUF, 1981, p. 74.

a fost atît de mare, încît a vorbi încărcat și nenatural a fost numit cu un verb derivat din numele filosofului din Leontinoi: *a gorgianiza*[49].

În momentul cînd democrația ateniană, înfloritoare la mijlocul secolului al V-lea î.H., a intrat, spre sfîrșitul secolului, în criză, efemerul „luminism" elen care a aureolat-o cultural a intrat și el în declin, iar societatea greacă s-a întors cu fața spre universul religios, căutîndu-și salvarea la zei; dialogurile despre stat și legi ale lui Platon au dat glas exact acestei întorsături de lucruri, *Republica* și *Legile* avînd o filosofie socială și politică reacționară, de stabilizare a ordinii aristocratice a lumii și de salvare, inclusiv prin ritualuri religioase, a „conglomeratului moștenit"[50]. În contextul crizei democrației și al pierderii de către Atena a supremației în lumea elenă, cîțiva dintre marii sofiști și retori au devenit țapi ispășitori ai nenorocirilor care au lovit cetatea, drept care au fost judecați și alungați: Protagoras a fost alungat din Atena în 411 î.H.; un alt mare sofist, Prodicos, a fost, se pare, condamnat la moarte prin otrăvire cu cucută, cîndva după anul 399 î.H.; iar Socrate, care are în comun cu sofiștii nu numai interesul pentru om și lumea socială, ci și îndemînarea de-a argumenta impunîndu-și persuasiv propriul punct de vedere, chiar a băut cucuta (399 î.H.).

Sofistică, anamorfoză logică, manierism

Văzută ca alterare, ca forțare a normalității logice sau ca unghi problematic de receptare a unor situații logice problematice, sofistica poate fi socotită o *anamorfoză*, și anume o anamorfoză logică. Termenul *anamorfoză*, întrebuințat se pare pentru prima oară în 1657[51], este aplicat îndeosebi artelor plastice.

---

49. Philostratos din Atena, „Epistulae", în *Filosofia greacă pînă la Platon*, II, 2, p. 460.
50. E.R. Dodds, *Dialectica spiritului grec*, traducere de Catrinel Pleșu, prefață de Petru Creția, București, Editura Meridiane, 1983, cap. VI, VII.
51. Jurgis Baltrušaitis, *Anamorfoze sau magia artificială a efectelor miraculoase*, traducere de Paul Teodorescu, cuvînt înainte de Dan

> Anamorfoza – cuvînt care apare în secolul al XVII-lea, dar se referă la combinații cunoscute anterior – răstoarnă elementele și principiile perspectivei: în loc de o reducere la limitele vizibile, este o proiecție a formelor care le exagerează și o dislocare a lor, în așa fel încît ele se reconstituie numai cînd sînt privite dintr-un punct determinat. Procedeul este plăsmuit ca o curiozitate tehnică, dar el conține o poetică a abstracțiunii, un mecanism puternic al iluziei și o filosofie a realității factice[52],

observă Jurgis Baltrušaitis în prefața tratatului său. Conform *Brockhaus*-ului, anamorfoza este „Reprezentarea, printr-un desen deformat după anumite reguli, a unui model, care apare nedeformat [...] prin schimbarea unghiului de vedere"[53]. Privit din față, un tablou anamorfotic apare ca o încîlceală de linii și culori, ca o alcătuire haotică și fără formă sau înțeles; receptat din unghiul determinat din care a fost conceput, el își dezvăluie însă sensul și structura ascunse și își arată întreaga forță expresivă.

La fel stau lucrurile și cu tipul mai profund de anamorfoză, și anume cu *anamorfoza de gîndire*, realizată și concretizată prin deformarea logică: analizată frontal, dintr-un unghi de vedere strict logico-epistemologic, ea este o încîlceală logică, o ambiguitate, o eroare, un fals; receptată din unghiul *subiectiv* din care a fost concepută, anamorfoza logică se dovedește un argument *expresiv* și *bun* – în sensul de *eficient*, nu în acela de *adevărat*. În universul anamorfotic, adevărul – concept și valoare în primul rînd gnoseologică – este un cuvînt care de fapt n-are ce căuta, fiind impropriu; cel mult putem întîlni multiple adevăruri *subiective*, dar nu adevărul. Expresie îndrăzneață a subiectivității, anamorfoza – picturală, literară, muzicală, optică, logică etc. – conține în sine un element tiranic: imperativul de a fi receptată dintr-un unghi unic, acela din care a fost concepută;

Grigorescu, București, Editura Meridiane, 1975, nota 1, p. 88 (în continuare, *Anamorfoze*).

52. *Ibidem*, p. 7.
53. Citat *apud* Gustav René Hocke, *Lumea ca labirint*, traducere de Victor H. Adrian, prefață de Nicolae Balotă, postfață de Andrei Pleșu, București, Editura Meridiane, 1973, p. 217.

schimbarea perspectivei din care e privit un desen anamorfotic anulează instantaneu sensul lui, la fel cum neacceptarea punctului de vedere strict subiectiv al unui echivoc logic distruge instantaneu convenția, spațiul de manevră și de joc al sofistului.

Arta anamorfozei nu este la îndemîna oricui; așa cum numai cineva care are și știința calculatorie și talentul anamorfozelor plastice poate construi anamorfoze vizuale, și anamorfozele logice pretind atît știință logic-argumentativă, cît și talent. De la început, anamorfoza este una dintre trăsăturile *manierismului*, în sensul larg, dat de Ernst Robert Curtius, al acestui termen, adică de constantă a culturii din Europa, opusă clasicismului și complementară acestuia, indiferent despre ce perioadă istorică este vorba[54].

După Curtius, cultura europeană este un permanent balans între două mari curente și constante universale prin care se materializează și în care se manifestă: clasicismul și manierismul. Punînd în paranteză sensul istoric al cuvîntului („va trebui, bineînțeles, să-l lipsim de orice conținut specific istoriei artelor"), Curtius înțelege prin manierism

> numitorul comun al tuturor tendințelor literare opuse clasicismului, fie ele preclasice, postclasice sau contemporane unui clasicism oarecare. Înțeles în acest sens, manierismul reprezintă o constantă a literaturii europene. El este fenomenul complementar clasicismului din orice perioada[55].

După teoreticianul german, termenul *manierism* este preferabil celui prea conotat istoric de *baroc* (care desemnează, spune Curtius, o bună parte din fenomenul manierist); împreună cu acela de clasicism, termenul intră în „polaritatea clasicism-manierism"[56], prin care este acoperit în întregime teritoriul

54. Ernst Robert Curtius, *Literatura europeană și Evul Mediu latin*, în românește de Adolf Armbruster, cu o introducere de Alexandru Duțu, București, Editura Univers, 1970, p. 314 (în continuare, *Literatura europeană*).
55. *Ibidem*.
56. *Ibidem*, pp. 314-315, 81, 451.

culturii europene, de la *proza* sofiştilor pînă la contemporaneitatea postmodernistă, dacă îi dăm crezare lui Umberto Eco[57]. Gustav René Hocke a utilizat aceste două concepte pentru a discuta despre orice fel de creaţii, de la cele scrise (literatură, filosofie, retorică) la cele plastice (pictură, sculptură) sau muzicale. La rîndul lui, vorbind despre tendinţa problematică a mentalităţii europene, care „poate să apară în orice perioadă şi aproape în orice categorie de stil", istoricul de artă John Shearman o numeşte „manierismului universal"[58].

Trasînd harta culturii europene din Antichitate pînă în contemporaneitate, Curtius datează prima manifestare cvasisimultană a clasicismului şi manierismului în Antichitatea greacă, sub forma concurenţei şi complementarităţii dintre *asianism* şi *aticism*: „Asianismul este prima formă a manierismului european, iar aticismul – a clasicismului european"[59]. Iar discipolul lui Curtius, Gustav René Hocke, în *Manierismul în literatură*, sintetizează astfel trăsăturile celor două constante:

> Aticist înseamnă în retorica antică: dens, concentrat, lapidar, iscusit, esenţial. Asianic desemnează contrariul extrem: exagerarea, echivocul, pornirea artificială de la neesenţial şi învăluirea vicleană în prolixitate a miezului, redarea subiectivă „trucînd" în mod conştient unghiul de perspectivă[60].

Sau, pe scurt, *clasicism* versus *manierism*[61].

---

57. Umberto Eco, „Marginalii şi glose la «Numele rozei»", traducere de Mara Chiriţescu, în *Secolul 20*, nr. 8-9-10 (272-274), 1983, pp. 100-104 (în continuare: *Marginalii şi glose la „Numele rozei"*).
58. John Shearman, *Manierismul* (1967), traducere de Romeo Nădăşan, Bucureşti, Editura Meridiane, 1983, p. 22.
59. Curtius, *Literatura europeană*, p. 84.
60. Gustav René Hocke, *Manierismul în literatură. Alchimie a limbii şi artă combinatorie esoterică. Contribuţii la literatura comparată europeană*, ediţia a doua revizuită, text integral, în româneşte de Herta Spuhn, prefaţă de Nicolae Balotă, Bucureşti, Editura Univers, 1998, p. 28 (în continuare: *Manierismul în literatură*).
61. *Ibidem*, p. 29.

Termenul *manierism*, în loc să fie întrebuințat descriptiv, ca o categorie stilistică, a fost folosit multă vreme cu înțeles valoric – și anume, cu o încărcătură axiologică negativă, observă Arnold Hauser în *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*; încărcătura depreciativă a termenului a fost atît de puternică, „încît trebuie învinsă o primă rezistență intimă pentru a risca atributul de «manierist» pentru marii artiști și scriitori"[62]. În momentul de față, deși înțelesul peiorativ al termenului este cel mai activ, în spațiul culturii universale s-a consolidat suficient și accepțiunea lui generală, descriptivă – în care va fi folosit, în mod exclusiv, în lucrarea de față. În semnificația sa cea mai largă, manierismul desemnează o „constantă anticlasică" din spiritualitatea europeană, constantă ce cuprinde exprimarea, în creații de orice fel – literare, muzicale, plastice și filosofice –, a „omului problematic"[63]. Sau, cum și mai răspicat spune Umberto Eco, manierismul este o „categorie metaistorică", fiecare epocă avîndu-și „propriul ei manierism"; postmodernismul nu este, după Umberto Eco, decît „numele modern al manierismului", „categoria spirituală" care denumește „manierismul secolului al XX-lea"[64].

La fel ca termenii *sofist*, *sofistică* etc. și termenii *manierism*, *manierist* sînt, în cultura românească, rău famați, categoria metaistorică de manierism fiind confundată cu „maniera", cu „afectarea" seacă ori cu formalismul artistic „rezultat mai ales din folosirea mecanică și repetată a anumitor procedee", după cum spune *Dicționarul explicativ al limbii române*; caz mai fericit, dicționarul *Larousse* pe care pare că îl urmează acela românesc trimite și la un al doilea sens, la curentul artistic manierist european din a doua jumătate a secolului al XVI-lea,

---

62. Arnold Hauser, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*, consultată în traducere italiană: *Storia sociale dell'arte*, volume secondo, traduzione di Anna Bovero, Torino, Piccolo Biblioteca Einaudi, 1987, p. 95.
63. Hocke, *Manierismul în literatură. Alchimie a limbii și artă combinatorie esoterică*, în românește de Herta Spuhn, prefață de Nicolae Balotă, București, Editura Univers, 1977, pp. 27, 37.
64. Eco, *Marginalii și glose la „Numele rozei"*, pp. 100-104.

manifestat cu deosebire în artele plastice. Iar accepțiunea metaistorică a termenului este ignorată. Ca pentru sofistică, și pentru manierism aceste două înțelesuri au fost puse, în eseul de față, în paranteză, iar termenul este întrebuințat numai în sensul lui tipologic, de filosofia culturii; un sens prezent la Erwin Panofsky în *Ideea* (1924), la Ernst Robert Curtius în *Literatura europeană și Evul Mediu latin* (1948), la Gustav René Hocke în *Lumea ca labirint* (1957), respectiv în *Manierismul în literatură* (1959), sau la timișoreanul Arnold Hauser în *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur* (1951).

În istoria culturii europene, marii sofiști, prin *anamorfoza* subiectivistă introdusă în modul de a filosofa, de a argumenta, de-a vorbi și de-a scrie, reprezintă primul „asianism", prima școală logică opusă „aticismului" din retorică, literatură, arte în general.

Manierismul logic

Indiscutabil, sofistica este capitolul cel mai spectaculos al logicii, partea ei manieristă, căci transformă deformarea ascunsă și intenționată a gîndirii într-o adevărată artă. Reprezentînd la origine, așa cum specifică André Lalande în *Vocabularul...* său filosofic, o trăsătură de abilitate, o invenție ingenioasă, adică ceea ce caracterizează dintotdeauna manierismul, sofistica unește, într-o unică expresie, cunoașterea și intuiția logică cu îndemînarea de a spulbera lăuntric rigoarea acestui univers, priceperea într-ale logicii cu plăcerea de a produce efecte surprinzătoare. Ea este o excrescență, o anomalie a logicului, fascinantă tocmai pentru caracterul ei anormal, miraculos. Ca „boală" a universului logic sau ca intrare a logicii în entropie, ea este la fel de străină de normalitatea și corectitudinea logică pe cît de îndepărtate de firesc și de natură sînt liniile unui desen anamorfotic. Sofiștii și-au sfidat contemporanii susținînd că pot găsi argumente pentru absolut *orice* teză și că sînt gata *oricînd* să vorbească despre *orice*, să „controverseze" pe orice temă, căci au în cel mai înalt grad „îndemînarea de a controversa

despre orice lucru"[65], încît nimeni și nimic nu-i poate pune în încurcătură. În acest sens, cel dintîi care, scandalizîndu-i pe eleni, a pledat, cu egală abilitate și forță de convingere, o teză, apoi contrariul ei[66], a fost Protagoras. Deloc nepricepuți într-ale filosofării, ci, dimpotrivă, meșteri în argumentare[67], sofiștii păstrează aparența formelor logice, dar pulverizează adesea conținutul, propunînd unghiuri de vedere insolite. Drept care au avut o putere reală de fascinație. Arta imemorială de a deforma argumentarea și de-a crea raționamente iscusite și convingătoare a fost la sofiști precedeu curent și premeditat. Acești „trubaduri ai retoricii"[68] au justificat ontic, gnoseologic și estetic dreptul la argumentarea subiectiv-anamorfotică; relativismul lor gnoseologic, implicat în teza că despre orice lucru se poate discuta egal de convingător și pro, și contra, că orice idee este deopotrivă de adevărată, împreună cu stilul lunecos și „pompos"[69], cum îl numea Aristotel, al argumentării au dat naștere „modei discuției polemice, așa de răspîndită astăzi"[70].

Spre deosebire de celelalte școli filosofice, care, urmărind cunoașterea realului, caută adevărul – dacă s-ar putea, un adevăr unic, veșnic, neschimbător și ancorat în transcendent –, marii sofiști au intuit că, mai ales în ceea ce privește lumea omului, adevărul este o valoare problematică și contaminată de sentimente, de trăirile morale, de interese etc.; ei au văzut că pentru om adevărul trece prin subiectivitatea fiecăruia ca printr-un filtru; altfel spus, ei au intuit că adevărul subiectiv

---

65. Platon, *Sofistul*, 231-232, pp. 47-48.
66. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, IX, 51, p. 441.
67. Platon, *Sofistul*, 221, p. 33.
68. Revel, *Penseurs grecs et latins*, p. 149.
69. Aristote, *Rhétorique*, tome troisième, texte établi et traduit par Médéric Dufour et André Wartelle, annoté par André Wartelle, Paris, Les Belles Lettres, 1991, III, 3, 1406 b, p. 48; vezi și o altă traducere, cu alte echivalări, de asemenea peiorative: Idem, *Retorica*, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2011, p. 309.
70. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, IX, 52, p. 441.

(care e tot una cu sinceritatea) este mai important pentru om decît un prezumtiv Adevăr unic, imuabil – căci *omul*, nu altcineva, *este măsura lucrurilor*.

Așa că ținta lor a fost nu un discurs auster despre Adevăr, ci eficiența, succesul, stupoarea, admirația, uimirea spectatorilor. În *Metafizica*, Aristotel afirma că filosofia se naște din mirare. Or, încercînd să producă *stupoarea* sau *uluirea* spectatorilor, adică o *mirare hiperbolică*, sofiștii par a închide cercul și a ținti la rădăcinile filosofării înseși! Pentru a stîrni aceste efecte manieriste, nici un mijloc de seducție nu li se pare de prisos, întîlnirile cu publicul sînt calculate ca un spectacol, în vederea aplauzelor; de pildă, despre Hippias și Gorgias se știe că-și țineau discursurile înveșmîntați solemn în „haină muiată în purpură"[71], Protagoras apare la Atena înconjurat de-o adevărată curte onorifică, ceremonioasă, descrisă ca atare de Platon în dialogul omonim; apoi, toți sofiștii sînt vorbitori „iscusiți", ei cuvîntînd „cum nu se poate mai *bine* despre orice lucru"[72] [s.m., M.P.] și spunînd despre propriile lor lecții că îi învață pe oameni „cum să vorbească *bine*"[73] [s.m., M.P.]; „binele" însemnînd, exact ca astăzi, o vorbire expresivă, iar nu una neapărat adevărată. Oratori de elită, ei își valorifică inclusiv calitățile *vocale*: de pildă, Protagoras „cel cu vocea sonoră și limpede și cu vorbirea ușoasă"[74] cutreiera cetățile Eladei, „vrăjindu-i pe oameni cu glasul său întocmai ca Orfeu, iar ei fermecați se luau după glasul său"[75].

Sofiștii au adus și impus folosirea premeditată a figurilor de stil, care transformă vorbirea în operă de artă. Atît contemporanii,

---

71. Claudius Aelianus, „Varia Historia", în *Filosofia greacă până la Platon*, II, 2, p. 453.
72. Marcus Tullius Cicero, „De inventione", în *Filosofia greacă pînă la Platon*, II, 2, p. 458.
73. Platon, „Menon", traducere de Liana Lupaș și Petru Creția, în Idem, *Opere*, II, ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976, 95 c, p. 407.
74. Sextus Empiricus, „Adversus mathematicos", în *Filosofia greacă pînă la Platon*, II, 2, p. 289.
75. Platon, *Protagoras*, 315 a, p. 429.

cît și posteritatea lor au remarcat atenția excesivă pe care au acordat-o limbajului, fapt care se datorează, cel mai probabil, noului raport cognitiv pe care l-a instituit această școală filosofică: în locul unei relații normale, clasice, între subiect și lucruri, acești primi artiști manieriști impun raportul dintre subiect și *limbajul* despre lucruri; de fapt, lucrurile însele pot chiar să nu existe, după cum susține Gorgias în *Despre nonexistent sau despre natură*; vidul ontic și gnoseologic propus de filosoful din Leontinoi este compensat de afirmarea gîndirii, de primatul subiectivității: lumea există numai în măsura în care este gîndită de fiecare; sau, cum spunea Protagoras, măsura lumii este omul. Negativismul ontic și relativismul cognitiv au drept corolar faptul că despre orice se poate susține orice, că orice se poate transforma în orice, în funcție de opiniile, de îndrăzneala și de iscusința vorbitorului. În felul acesta, adevărul ca țintă dispare și face loc plauzibilului, iar corectitudinea gîndirii este înlocuită cu frumusețea și persuasiunea vorbirii. Formele logice fixe sînt atinse de entropie lăuntrică și se destramă, lăsînd în urmă numai cochilia lor; odată cu sofiștii ne aflăm în plin *manierism al gîndirii* și, evident, al vorbirii.

Emblema cea mai sugestivă a manierismului este labirintul, care presupune atît pierderea, rătăcirea, cît și salvarea, mîntuirea, atît dezordinea, cît și ordinea secretă, căci în orice labirint „ieșirea e una singură, dar poți greși"[76]; la sofiști, acesta apare sub forma labirintului verbal, fiindcă acești *logodedali*, cum îi numește expresiv Cicero la sugestia lui Platon, construiesc discursuri atît de întortocheate, încît „rătăcesc" mințile ascultătorilor. Sub masca „verosimilului", a plauzibilului, gîndirea directă și adevărul se pierd cu totul, făcînd în schimb loc unei „arte împlinite"[77]. Pe cît de căutate sînt expresiile lor verbale, pe atît de relativizante sînt opiniile lor cu privire la un presupus adevăr unic sau la o dreptate unică, căci ei îi recunosc fiecărui om

76. Eco, *Marginalii și glose la „Numele rozei"*, p. 100.
77. Platon, „Phaidros", traducere de Gabriel Liiceanu, în Idem, *Opere*, IV, ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, 263 b și 273 a, pp. 467, 482 (în continuare, *Phaidros*).

dreptul de-a avea propriile întemeieri afective pentru gesturile și faptele sale. Deformarea gîndirii logice, crearea de ceea ce numim *anamorfoze logice* devine efectiv o *artă* generatoare de încîntare și de uimire; în *Euthydemos*, Platon a creat/consemnat un lanț de douăzeci și una de asemenea metamorfoze manieriste: de exemplu, dacă cîinele lui Ctesippos este tată, înseamnă că e tatăl lui Ctesippos; dacă cineva e tată, înseamnă că e tatăl tuturor; Socrate, stînd lîngă un bou, înseamnă că devine bou, iar dacă Zeus este zeul său, atunci Socrate poate să îl vîndă etc., căci inițierea în „misterele sofistice" permite un număr nesfîrșit de asemenea transmutări manieriste, jucăușe, noua artă îngăduind „să faci ca orice lucru să semene cu oricare altul"[78]. Sau, ca să dau alt exemplu, Gorgias scrie, „spre înveselirea" proprie, un discurs în care o exonerează pe mult „ponegrita" Elena pentru că s-a lăsat dusă la Troia, el găsind cel puțin patru argumente pentru dezvinovățirea ei: fie a fost supusă „sorții", zeilor sau „necesității"; fie „a fost răpită cu forța"; fie a fost „convinsă prin discurs" (iar persuasiunea discursului este implacabilă ca vraja); fie a fost îndrăgostită; în concluzie, oricare dintre explicații ar fi valabilă, Elena n-are cum să fie vinovată[79], deoarece actul involuntar nu este culpabil[80]. O idee, comentează Olivier Reboul, nouă pentru acea vreme în Grecia, unde, să adăugăm, actele pasionale imorale insuflate de zei prin așa-numita „intervenție psihică"[81] directă – de pildă, dragostea necuvenită a Fedrei pentru Hippolit, fiul său vitreg – erau în final asumate de oameni, în tragedie, ca vină proprie.

---

78. *Ibidem*, 261 e, p. 465.
79. Gorgias, „Elogiul Elenei", în *Filosofia greacă pînă la Platon*, II, 2, pp. 473-478.
80. Olivier Reboul, *Introduction à la rhétorique. Théorie et pratique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 17 (în continuare, *Introduction à la rhétorique*).
81. Dodds, *Dialectica spiritului grec*, p. 27.

Trăsăturile manierismului

Teoreticienii și cercetătorii diferitelor forme de manierism – începînd cu poetul Matteo Peregrini (în tratatul *Delle acutezze*, 1639) și cu Baltasar Gracián (*Arte de Ingenio, tratado de la Agudeza*, 1642) și continuînd cu Panofsky, Curtius sau Hocke – au observat legătura strînsă care există între manierism și sofistică. Matteo Peregrini, teoretician italian al manierismului artistic posterior Renașterii, deci al manierismului în sens restrîns-istoric, enumera sofismul printre cele șapte figuri simbolice ale curentului, de pildă. Pentru toți acești teoreticieni, sofismul și sofistica sînt una dintre tehnicile de concretizare a manierismului. Analiza doctrinei marilor sofiști din Grecia secolului al V-lea î.H. scoate însă la lumină faptul că sofistica conține toate elementele constitutive ale „manierismului universal" – cum numește John Shearman această tendință problematică a mentalității europene care poate să apară oricînd și oriunde, pe „orice categorie de stil"[82] – și produce toate efectele acestuia. Observația generală cum că manieriștii practică sofismele cu o dexteritate de sofiști profesioniști poate fi cu îndreptățire și fără eroare convertită în afirmația că sofiștii din toate timpurile au vocație de și sînt manieriști. Căci toate trăsăturile manierismului, așa cum au fost ele identificate de către Curtius și Hocke, există încă de la bun început în marea sofistică greacă.

Artificialitatea opusă naturalului, îndepărtarea de tot ce e natură sau natural, cu alte cuvinte „tendința antinaturalistă" ce caracterizează manierismul, sintetizată de Curtius în observația că:

> Manierismul nu vrea să spună lucrurile normal, ci anormal. El preferă artificialul și alambicatul firescului. Vrea să surprindă, să uimească, să orbească. În vreme ce există un singur mod firesc de a li se spune lucrurilor pe nume, există mii de moduri nefirești[83],

82. Shearman, *Manierismul*, p. 22.
83. Curtius, *Literatura europeană*, p. 325.

este una dintre trăsăturile liminare ale sofisticii. În vreme ce stilul aticist (clasic) este direct și economicos, echilibrat și esențial, stilul asianic (manierist) este încărcat și echivoc, exagerat și „căutat", de o frumusețe „clar formulată, chiar dacă nenaturală [...]; pe scurt, este un stil stilat"[84]. Gorgias, de pildă, vorbește folosind un „stil neașteptat"[85], astfel încît, prin „rafinamentul modului cum a vorbit, a uimit pe atenieni, care erau oameni subțiri și iubitori de cultură"[86]. Reproșîndu-i abuzul de figuri de stil, Cicero mărturisește că „îl priveam ca pe unul care se abate de la normele obișnuite și adesea cade în păcatul unei exprimări puerile"[87]. Acum, după mai bine de două milenii, exprimarea bizară a marilor sofiști este apreciată „ca una din cele mai artificiale și mai puțin serioase" invenții de-ale lor[88].

Strîns legată de *subiectivismul* manierist este *tendința antinaturalistă* a manierismului. Aceasta îl făcea pe Federico Zuccaro, pictor și teoretician al fenomenului manierist din Italia secolului al XVI-lea, să pledeze pentru o artă ce ia ființă „din arta însăși, fără nici un raport cu natura, o artă «spălată» de toate semnele materiale ale nașterii"[89]. Altfel spus, fiecare artist manierist vrea să proiecteze în creația sa imagina interioară pe care o are. Declarînd că dorește să picteze ceea ce are în cap și în suflet, Zuccaro precizează că nu din imitarea naturii, ci din imaginea sa mentală, din „desenul interior se naște cel exterior"[90]. Capacitatea de a genera reprezentarea sau „Desenul

---

84. Shearman, *Manierismul*, p. 14.
85. Philostratos din Atena, „Vitae sophistarum", în *Filosofia greacă pînă la Platon*, II, 2, p. 449.
86. Diodor din Sicilia, „Bibliotheca historica", XII, 53, 3, în *Filosofia greacă pînă la Platon*, II, 2, p. 451.
87. Cicero, „De oratore", în *Filosofia greacă pînă la Platon*, II, 2, p. 459.
88. Jacqueline de Romilly, *Les Grands Sophistes*, p. 86.
89. Hocke, *Lumea ca labirint*, p. 94.
90. Federico Zuccaro, „Ideea pictorilor, sculptorilor și arhitecților" (1607), în *Manierism. Artă și teorie*, Gian Paolo Lomazzo, *Ideea templului picturii*, Federico Zuccaro, *Ideea pictorilor, sculptorilor și arhitecților*, traducere, comentarii și indice de Oana Busuioceanu,

interior" este o notă comună între om și Dumnezeu, spune, nu lipsit de trufie, autorul: „în alcătuirea acestui Desen lăuntric, omul se aseamănă cu Dumnezeu, făurind în sine însuși Desenul său interior"[91]. Datorită acestei capacități, fiecare artist este liber, putînd lucra „cum îi place și cum crede de cuviință"[92]. Expresie a subiectivismului demiurgic, reprezentarea spirituală numită *Disegno interno* sau *Ideea* îi permite artistului să se poată lua „la întrecere cu natura", producînd „o infinitate de lucruri artificiale, asemănătoare celor naturale, iar cu ajutorul picturii și al sculpturii să ne înfățișeze pe pămînt noi paradisuri"[93], scrie semeț Zuccaro.

Datorită expansiunii subiectului, „fericitul raport de echilibru dintre subiect și obiect este [...] iremediabil *distrus*, iar spiritul artistic [...] începe să se simtă în același timp *stăpîn* și *nesigur* în fața realității"[94], observă Erwin Panofsky. Pentru omul manierist din toate timpurile, universul nu mai este un cosmos, un întreg structurat și armonios, ca monadele leibniziene, de exemplu, sau ca lumea mișcîndu-se în ritm de trei a lui Hegel, ci apare ca o alcătuire iregulară lipsită de armonie, ale cărei reguli și al cărei sens sînt greu de pătruns. Centrul lumii manieristului se află în subiectivitatea sa, așa că orice oscilație interioară sfărîmă raporturile lumii întregi. Relațiile dintre omul problematic și nivelurile lumii – nivelul numinos, nivelul social ori propria sa interioritate – sînt tensionate și sfîșiate. Omul manierist nu se mai simte nicăieri, nici măcar în relația cu sine însuși, ca „acasă"; dimpotrivă, el se percepe pe sine pretutindeni ca pe un intrus, împovărat de o unicitate incomodă și trufașă. De la acest sentiment al interiorității sfărîmate și orgolioase pînă la teoria lui Jung

---

prefață și texte introductive de Victor Ieronim Stoichiță, București, Editura Meridiane, 1982, p. 379.

91. *Ibidem*, p. 319.
92. *Ibidem*, p. 420.
93. *Ibidem*, p. 318.
94. Erwin Panofsky, *Ideea. Contribuții la istoria și teoria artei*, traducere din limba germană și prefață de Amelia Pavel, traducerea textelor exemplificative din Note și Apendice: Șerban Mironescu, București, Editura Univers, 1975, p. 47 (în continuare: *Ideea*).

despre pluralitatea eurilor noastre nu mai e decît un pas. Pentru acest tip de om, eul este singura certitudine.

Nu altfel stau lucrurile în marea sofistică greacă, în care Protagoras descoperise că lucrurile sînt, pentru fiecare individ, așa cum îi apar[95]. De un subiectivism triumfător, această intuiție consună cu înțelesul celor trei propoziții rămase de la Gorgias, propoziții care schițează o ontologie, o gnoseologie și o teorie a comunicării cu sensurile răsturnate, adică negative și centrate pe subiect:

> una, care este totodată și prima teză, anume despre faptul că nimic nu există; a doua, teza conform căreia dacă totuși [ceva] există, nu poate fi reprezentat de om; a treia teză e cea conform căreia dacă [acel ceva] ar fi reprezentat, nu poate fi comunicat și nici explicat altora[96].

Prin aceste afirmații, școala filosofică sofistă instituie un nou raport cognitiv: în primul rînd, faptul că din cei doi termeni ai relației cognitive – existența ca obiect al cunoașterii și omul ca subiect al cunoașterii – Gorgias, precum Kant mai tîrziu, se centrează pe realitatea doar a unuia singur, a subiectului cunoașterii, anulează aprioric orice relație cognitivă. În al doilea rînd, anularea ontologică a posibilității cunoașterii e dublată prin propoziția a doua, care susține axiomatic că existentul „nu poate fi reprezentat de om". Ruptura dintre obiectul cunoașterii – dacă el există – și subiectul cognitiv e completă, Gorgias socotind că „ceea ce gîndim nu are existență", de unde rezultă, cum observă Sextus Empiricus, că „ceea ce este existent nu este gîndit"[97]. În al treilea rînd, există, după Gorgias, nu numai prăpastia dintre existență și gîndire, ci și o incomunicabilitate

---

95. Platon, „Theaitetos", traducere de Marian Ciucă, în Idem, *Opere*, VI, ediție îngrijită de Petru Creția și Constantin Noica, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, 152 a, p. 194 (în continuare, *Theaitetos*).
96. Gorgias, „Despre nonexistent sau despre natură", în *Filosofia greacă pînă la Platon*, II, 2, p. 461.
97. Sextus Empiricus, „Adversus mathematicos", în *Filosofia greacă pînă la Platon*, II, 2, p. 463.

absolută între diferite gîndiri, între diverși subiecți cunoscători. Urmarea celor trei „sentențe de bază" este inexistența unui criteriu al adevărului, deci imposibilitatea adevărului însuși. Există numai subiectivitatea creatoare de opinii, mai exact spus, subiectivități multiple și izolate fiecare în opiniile sale particulare. Sau, în limbajul unui sofist întîrziat, Nae Ionescu, subiectivitatea și incomunicabilitatea punctelor de vedere asupra realității devin principiu didactic, expus ca atare, la cursul de metafizică, în fața studenților: „există diferite feluri de a interpreta, de a valorifica realitatea, care reprezintă puncte de vedere ce, după cum vă spuneam, sînt de natură personală. Așa fiind, pe d-voastră nu vă interesează prea tare soluțiile pe care le voi da eu și nu sînteți obligați să împărtășiți soluțiile, punctele de ajungere ale raționamentelor mele, pentru că, ele fiind *absolut personale*, s-ar putea foarte bine să fie *inasimilabile* pentru d-voastră"[98] [s.m., M.P.].

Ne aflăm în plină inflație a subiectului și, totodată, într-o derivă subiectivistă: în numele acestor opinii particulare, fiecare individ e egal de îndreptățit să-și pledeze punctul propriu de vedere, arta filosofului „limitîndu-se" la a.învăța pe oricine să vorbească bine despre orice lucru" – sau, altfel spus, arta filosofului constînd în a preda cultura generală, adică gîndirea pe cont propriu în categoriile culturii. Pentru că:

> cine cunoaște arta cuvîntului va ști să vorbească bine despre orice. Căci cel ce rîvnește să vorbească bine trebuie să vorbească numai despre lucrurile pe care le știe. Va ști, în consecință, totul. El doar stăpînește arta oricărui discurs, iar suma discursurilor acoperă întreaga realitate[99],

spune, anticipînd în mod uluitor *Supra-Cartea* lui Mallarmé, un mic tratat sofistic din anul 404 î.H. A vorbi *mai bine* sau *bine* despre ceva înseamnă a expune expresiv și seducător

---

98. Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, 1928-1929, ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Editura Humanitas, 1991, pp. 15-16.
99. ***, „Dissoi logoi", 8. 3-5, în *Filosofia greacă pînă la Platon*, II, 2, p. 633.

propriile tale convingeri și opinii circumstanțiale, iar *nu* a vorbi adevărat, căci adevărul nu există (sau, aserțiune echivalentă, totul este egal de adevărat); persuasiunea și actul estetic iau locul realității și-al cunoașterii, iar faptul acesta, izvorît din chiar esența irațională a realului și a „logosului", nu este lipsit de trufie, dar nici de tragism. Propozițiile lui Gorgias exprimă o gnoseologie și o ontologie tragice, după cum a observat Mario Untersteiner, Gorgias însuși fiind, ca gînditor conștient de faptul că omul este prins între antiteze iraționale, un filosof nu sceptic, ci tragic[100]. Celălalt mare filosof al curentului, Protagoras, susține explicit că „orice e adevărat", ceea ce conduce la concluzia că „va fi adevărat și faptul că nu este adevărată orice părere"[101], ceea ce portavocea lui Platon găsea drept „nostim de tot"[102]; și pe bună dreptate, căci o asemenea afirmație universală făcută pe un concept de relație duce, din cîteva mișcări, la complicații logice insurmontabile. Preocuparea lui Gorgias pentru figurile de stil pe care le-a inventat și de care a abuzat, obsesia lui Protagoras pentru „îndemînarea verbală" de dragul căreia ar fi „neglijat înțelesul"[103], inovațiile lui Prodicos în materie de cuvinte[104] se explică, toate, tocmai prin particularitățile ontologiei și gnoseologiei teoretizate de această școală. Sofiștii au renunțat, cu argumente, la raportul cognitiv normal dintre obiectul și subiectul cunoașterii, instituind un altul, insolit, între subiect și propriul său limbaj. Căci simpla cunoaștere a limbii, sugerează *Dissoi logoi*, te face învățat[105]. Relația gnoseologică normală, care răspunde întrebării „Cum este posibilă cunoașterea lumii?", constă în raportul:

---

100. Unterseiner, *Les Sophistes*, tome 1, pp. 159-252.
101. Platon, „Theaitetos", 171 a-b, în *Filosofia greacă pînă la Platon*, II, 2, p. 291; o altă traducere, făcută de Marian Ciucă (în Idem, *Opere*, VI), sună ușor diferit.
102. Platon, *Theaitetos*, 171 a, p. 219.
103. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, IX, 52, p. 441.
104. Galenus, „De virt. physic.", în *Filosofia greacă pînă la Platon*, II, 2, p. 344.
105. ***, „Dissoi logoi", 6. 11; 8. 1-7, în *Filosofia greacă pînă la Platon*, II, 2, pp. 632-633.

Existență – Om
Obiect de cunoscut – Subiect cunoscător.

În artă, pandantul clasic al acestui raport este:

Natură – Artă cu imitare a naturii.

Manierismul a schimbat însă termenii, propunînd, în filosofie, prin marea sofistică greacă, raportul:

Limbaj – Ingeniozitatea subiectului de a întrebuința (sau chiar de a crea) limbajul;

iar în artă, încercînd să răspundă la întrebarea „Cum este de fapt *posibilă* reprezentarea artistică?"[106], un raport care trebuie să evite imitarea naturii. Drept urmare, rezultă relația:

Artă născută din natură, prin imitarea naturii	–	Artă născută din arta însăși, artă ce imită arta.

Căci artistul poate imita operele Antichității; sau, caz și mai dezirabil, artistul înlocuiește *mimesis*-ul cu proiectarea, din interior spre exterior, a operei:

Disegno interno, *Ideea* – Artă realizată conform acestui model mental.

Prin cristalizarea acestei reprezentări lăuntrice, omul este asemeni lui Dumnezeu, cum observa Federico Zuccaro, iar prin realizarea efectivă a operei, artistul îl concurează pe Dumnezeu și își confecționează singur, pe cale artificială, paradisurile pe care le-a pierdut prin Cădere.

Drept urmare a punerii lumii între paranteze, termenul realității se pierde, în manierism, cu totul; așa cum observa Olivier Reboul, pentru retor vorbirea „n'est plus soumise à aucun

106. Panofsky, *Ideea*, p. 49.

critère extérieur"[107], ci doar propriilor sale reguli. Noul raport este o confruntare, de factură fenomenologică, între om și produsele subiectivității sale. Închis în propriul său *ego* transcendental care capătă trupul creațiilor sale, manieristul se confruntă numai cu plăsmuirile – rafinate și neliniștitoare, expresive și proteice – ale acestui *ego* demiurgic. El trăiește în propriul său *phantastikon*. Nu e deloc întîmplător că una din emblemele manierismului este oglinda, în special cea deformatoare, Zuccaro recomanda, de pildă, obținerea Desenului sau a reprezentării interioare prin contemplarea nu a lucrurilor, ci a imaginii lucrurilor în oglindă.

Exagerarea din literatura și arta manieristă, alungirea și curbarea formelor sau distrugerea echilibrelor în vederea obținerii unor „expresii mai intense"[108] sînt tehnici frecvente și în manierismul logic. Gorgias, întemeietorul stilului asianic, a fost acuzat deschis de păcatul exagerării; Diodor din Sicilia îi reproșa abuzul de figuri de stil: „Acum însă un asemenea aranjament stilistic pare exagerat și chiar ridicol datorită excesului de grijă în amplasarea figurilor"[109].

Exagerarea și artificialitatea fac corp comun cu *ingeniozitatea calculată, premeditată*; mijloacele de expresie sînt stăpînite perfect în vederea obținerii unui efect neașteptat, a „poantei". În sofistica elină, ingeniozitatea este atît formală, cît și de gîndire; de pildă, sofiștii polemizează cu măiestrie, răstoarnă cu îndemînare formele logice firești pentru a le înlocui cu raționamente deformate, dar *bune*, adică *frumoase* și *persuasive*. Datorită relativismului lor gnoseologic, Protagoras cel „foarte învățat și foarte iscusit la vorbă"[110] creează raționamente opuse cu privire la unul și același lucru, Prodicos atinge „cea mai mare măiestrie"[111] în privința folosirii cuvintelor, iar Gorgias, strălucit

---

107. Reboul, *Introduction à la rhétorique*, p. 19.
108. Panofsky, *Ideea*, p. 44.
109. Diodor din Sicilia, „Bibliotheca historica", în *Filosofia greacă pînă la Platon*, II, 2, p. 451.
110. Apuleius, „Florides", în *Filosofia greacă pînă la Platon*, II, 2, p. 286.
111. Platon, „Laches", traducere de Dan Slușanschi, în Idem, *Opere*, I, 197 d, p. 263.

în „virtuozitatea de-a se juca cu conceptele"[112], nu încetează de-a arăta fața și reversul fiecărei situații, ademenirea ba într-o parte, ba în cealaltă pe care *logosul* „irațional" (*logos* însemnînd atît legea imanentă a lumii, cît și discursul omului) o exercită asupra omului[113], sfîșiindu-l. Iată un asemenea „joc" cu cuvintele: „înțelegem de ce – deși sînt morți – dorul nostru [pentru ei] nu poate muri. Acest dor nemuritor trăiește, în corpurile noastre, care nu sînt nemuritoare, după niște oameni care nu mai trăiesc"[114]. Acest stil, resimțit, peste veacuri, ca „bizar și căutat", ca artificial și ingenios, e numai un aspect de suprafață al ingeniozității sofiste. Substanța profundă a premeditatei lor virtuozități constă în îndemînarea cu care au reușit să demonstreze că ei știu și pot argumenta *totul*.

Regula de aur a *phantastikon*-ului manierist este că *orice se transformă în orice*, ca în tablourile uimitoare ale lui Arcimboldo. În cazul sofisticii, această transmutare este împlinită adesea prin *analogie*. În calitate de „profesioniști ai inteligenței", sofiștii au acces în principiu la echivalarea a orice cu orice, căci ei argumentează, respectiv combat cu succes orice aserțiune; pe de altă parte, așa cum am mai arătat, prin ingeniozitatea lor logic-conceptuală ei își exploatează deplina libertate gnoseologică, argumentînd efectiv că orice s-a metamorfozat în orice, ca-n transmutările din *Euthydemos*, unde metamorfozele în lanț concretizează *spiritul ludic* ce însuflețește orice manifestare a „omului problematic". În practica sofistică, „hotarul dintre joc și seriozitate nu poate fi trasat cu precizie"[115]. Iar înclinația jucăușă a sofiștilor mari sau mici e înrudită cu alte două tehnici manieriste, cu *fantezia* și cu *arta combinatorie irațională*, amîndouă generatoare de surprize. Un fragment al lui Gorgias din *Elogiul Elenei* arată că discursul sofistic, străin de adevăr și de raționalitate sau măcar indiferent la acestea, intră, prin anamorfoza logică, în teritoriile dezmărginite ale a- sau iraționalului;

---

112. Jacqueline de Romilly, *Les Grands Sophistes*, p. 84.
113. Untersteiner, *Les Sophistes*, tome 1, p. 178.
114. Gorgias, „Discursul funebru", în *Filosofia greacă pînă la Platon*, II, 2, p. 473.
115. Johan Huizinga, *Homo ludens*, traducere de H.R. Radian, prefață de Gabriel Liiceanu, București, Editura Univers, 1977, p. 235.

totodată, fragmentul relevă în ce măsură doctrina sofistă a fost, programatic, o metodă de accedere în irațional. Gorgias numește discursul „stăpîn puternic" și „ademenitor", „descîntec inspirat", care „farmecă" și „induce în eroare" prin „fascinația" lui; discursul este o „artă" întemeiată pe „fascinație și pe vrajă", declanșînd „rătăciri ale sufletului și amăgiri": el deține o „persuasiune proprie" prin care „delectează și convinge", sau, altfel spus, „intoxică și vrăjește sufletul cu o persuasiune rea"[116]. Or, toți acești termeni indică „mijloace ale iraționalului"[117] pe care sofistica le folosește în comun cu poezia și țin cont că realitatea omului, departe de-a fi geometric-rațională, este mai largă și mai bogată decît rațiunea. În sofistică întîlnim astfel situația, numai aparent contradictorie, cînd deformarea savantă a logicii – a regulilor demonstrației raționale – e pusă în slujba antilogicului, a iraționalului de natură afectivă care este constitutiv omului.

Echivocul, *prolixitatea*, *alogismele* și *antilogismele*, în care erau specialiști Protagoras și Gorgias, sînt o altă sursă, nelimitată, de grație deformată. Socotite de Hocke tehnici ale manierismului literar, iar de logicieni și filosofi tehnici ale logicii sofiste, ele îndreptățesc abordarea textelor literare din unghiul de vedere al logicii, operele literare care urmăresc stupoarea și surpriza fiind o materie primă generoasă pentru hermeneutica logică. Altfel spus, avem nevoie de logică și o putem întrebuința pentru acea literatură care, așa cum observa Alain Bosquet, dărîmă, „piatră cu piatră, logica – prin mijloace logice"[118] – adică pentru literatura manieristă: de pildă, pentru literatura avangardei literare a secolului al XX-lea, care este un episod al manierismului universal.

Ca formă originară și completă a manierismului, sofistica produce toate efectele manierismului literar sau plastic: stupoarea, delectarea prin miracol și straniu, surpriza legată de neprevăzutul demonstrației, uimirea și uluirea în fața performanțelor de

---

116. Gorgias, „Elogiul Elenei", în *Filosofia greacă pînă la Platon*, II, 2, pp. 475-477.
117. Jacqueline de Romilly, *Les Grands Sophistes*, p. 88.
118. Alain Bosquet, *Surrealismus*, *apud* Hocke, *Manierismul în literatură*, p. 173.

dexteritate. Dacă literatura manieristă „delectează cu ciudățenii", sofistica distrează prin bizareria asociațiilor, prin artificialitatea procedurilor ori prin stranietatea șocantă a concluziilor. La fel ca *Elogiul Elenei*, în care argumentarea, pe cît de sistematică, pe atît de stufoasă și de insolită, produce o încîntare plină de neliniște, lunecoasele jocuri logice produc o delectare ce implică, obligatoriu, intelectul, un rîs care trece prin creier. Nu întîmplător, o bună parte a comicului – comicul rece, intelectual, căci manieriștii sînt autorii unei arte poetice de o „răceală aproape științifică", după cum observă Hocke – din literatura dramatică se sprijină pe procedeele sofiștilor.

În doctrina și în practica acestui curent filosofic se regăsesc așadar toate trăsăturile manierismului universal. Întrebarea care trebuie pusă este: ce semnificație are acest lucru? Răspunsul, cred, e dublu. În primul rînd, sofistica este sau pare a fi, cronologic vorbind, manierismul originar, prima manifestare a manierismului verbal european. Întîmplarea a făcut ca primul manierism european al cuvîntului să fie unul filosofic, un manierism al fundamentelor gîndirii, deci un manierism logic. Fiind filosofie, logică, retorică și literatură simultan, sofistica – acest fenomen atît de impur, de proteic, de bogat – a influențat, așa cum a arătat Curtius, întreaga literatură a continentului. În al doilea rînd, faptul că școala sofistă are toate trăsăturile manierismului îi schimbă locul în raport cu „manierismul universal". Curtius și Hocke, cercetătorii cei mai avizați ai creațiilor „omului problematic", au lăsat nelămurită problema raportului dintre sofism, sofistică și manierism; în general, sofistica este considerată una dintre *tehnicile* sau trăsăturile manierismului, alături de altele. Faptul că sofistica secolului al V-lea î.H. are toate caracteristicile și produce toate efectele manierismului metaistoric ne permite s-o socotim o formă aparte de manierism, alături de manierismul plastic, literar, teatral și muzical: și anume, un manierism filosofic și *logic*.

Primul tratat critic despre sofisme

Dacă arta imemorială de a face anamorfoze logice a ajuns la desăvîrșire prin curentul sofist, în schimb, arta de a le respinge empiric este legată de numele lui Socrate (care, la rîndul lui, a creat multe sofisme) și al lui Platon, iar teoria sistematică a tehnicilor de respingere îi aparţine exclusiv lui Aristotel. În *Respingerile sofistice*, acesta, analizînd sursele și scopurile erorilor, stabilind tipologia lor, demontîndu-le mecanismul și arătînd totodată cum pot fi parate, realizează primul tratat despre pseudoraționamente, îndreptat și împotriva sofisticii „majore", și împotriva „sofisticii degradate"[119].

În ultimul capitol al tratatului său, Aristotel declară, cu abia ascunsă mîndrie, că despre silogismele aparente „nu a existat absolut nimic înainte", motiv pentru care „cercetările noastre ne-au luat mult timp și ne-au costat multă osteneală". Rezultatul este însă excepțional: filosoful a redus varietatea copleșitoare a sofismelor concrete la treisprezece tipuri de paralogisme, șase de *limbaj* (bazate pe ambiguitatea vorbirii) și alte șapte *din afara limbajului* sau *materiale* (care se bazează pe erori de gîndire sau încalcă regulile logice de derivare, cu tacita complicitate a limbajului). Cauza lor generală este, după opinia Stagiritului, lipsa de univocitate dintre nivelul ontic și cel lingvistic: „Fiindcă într-o discuție nu este posibil să aducem lucrurile înseși, ci trebuie să ne folosim, în locul lor, de cuvintele care le simbolizează, noi credem că ceea ce este valabil pentru cuvinte este valabil și pentru lucruri"[120]. Această ruptură între existență și discursul despre existență – concretizată în faptul că același cuvînt „trebuie să desemneze mai multe lucruri" și, aș completa, același lucru poate fi semnalat prin mai multe cuvinte diferite – permite apariția „misterelor sofistice" și a sacerdoților lor, sofiștii mari și mici ai tuturor timpurilor.

---

119. Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia în Grecia veche*, București, Editura Albatros, 1984, p. 125.
120. Aristotel, *Respingerile sofistice*, 1, 165 a, pp. 269-270.

I

„Respingerile sofistice” aristotelice

A. Sofismele de limbaj

Sofismele de limbaj sau *fallaciae in dictione* sînt în număr de șase: *omonimia* sau *aequivocatio*; *amphibologia*; *fallacia compositionis*; *fallacia divisionis*; *accentus*; *fallacia figurae dictionis*.

A.1. *Omonimia* sau *echivocul* este un paralogism frecvent cu o structură logică elementară, generat, în sensul cel mai profund, de faptul că numărul cuvintelor este mai mic decît numărul lucrurilor, observă Aristotel, așa că „termenii" care le „simbolizează" nu au „un sens unic", ci mai multe, trimițînd la referenți deosebiți. Exemplele date dovedesc că Stagiritul înțelege prin omonimie întrebuințarea „aceluiași cuvînt" pentru lucruri diferite, deci în „două înțelesuri"[1]. Cazul cuvîntului ce are aceeași formă cu altul, avînd însă altă origine și alt sens – adică ceea ce se numește astăzi omonimie lingvistică –, nu intră în atenția lui Aristotel. Abia dezbaterile stoicilor și analiza făcută de Augustin[2] ambiguităților de limbaj vor permite distingerea echivocului provenit dintr-un cuvînt cu două sensuri de echivocul născut din două cuvinte diferite ca origine și ca înțeles, dar avînd aceeași formă; „expresiile echivoce au fie *aceeași origine*, fie *origine diferită*"[3], va conchide Augustin.

Prototipul mitic al acestui pseudoraționament lingvistic se află încă în *Odiseea* – ceea ce îndreptățește pretenția lui Protagoras de a descinde direct din meșteșugul sofistic al lui Homer, meșteșug tăinuit, din cauza invidiei oamenilor, sub veșmîntul

1. Aristotel, *Respingerile sofistice*, 165 a, 165 b, pp. 269, 274.
2. Augustin, *De dialectica*, ediție, traducere, introducere, note, comentarii și bibliografie de Eugen Munteanu, București, Editura Humanitas, 1991, cap. IX-X.
3. *Ibidem*, cap. X, p. 119.

inofensiv și acceptabil al poeziei. Episodul e arhicunoscut: orbit de oaspetele său Odiseu, care se prezentase *Nimeni* – „Mă cheamă Nimeni" –, Polifem îi cheamă în ajutor pe ceilalți Ciclopi, plîngîndu-se că „Nimeni mă omoară/ Hoțește, dragii mei..."; or, dacă pentru victimă *Nimeni* desemnează o persoană reală și periculoasă, în schimb, pentru ceilalți Ciclopi, cuvîntul are rezonanța cotidiană, de „nici o persoană"; drept urmare, aceștia conchid că, „Dacă nimeni/ Nu-ți face rău și silă, cînd ești singur"[4], n-au cum să-l ajute, deci pleacă.

Din acest exemplu se vede structura omonimiei; întrebuințarea unui cuvînt în cel puțin două sensuri generează întotdeauna echivocul. În cadrul silogismului, omonimia duce la *împătrirea termenilor* (*quaternio terminorum*), ca în următorul joc al inepuizabilului *Mitică* al lui Caragiale:

— Dă-i cusurul [restul], zic negustorului.
— Nu-i da, d-le, întrerupe Mitică; dumnealui n-are nici un cusur.

Or, împătrirea termenilor contravine primei legi a silogisticii, care pretinde raționamentului deductiv să aibă numai trei termeni. Ion Didilescu remarcă faptul că „în sofismele de acest fel, cauza erorii este atît de ușor de sesizat, încît aproape toate exemplele apar oarecum puerile"[5]. Să urmărim un astfel de silogism falacios extras din *Peripețiile Alisei în Țara Minunilor*:

— Cred c-ați putea folosi mai bine timpul decît să-l irosiți în ghicitori fără dezlegare.
— Timpul! zise Pălărierul. Eu, dacă vrei să știi, scriu „Timpul" cu literă mare, fiindcă știu cît îi place să-l respecți. E supărăcios, mie-mi spui?

---

4. Homer, *Odiseea*, traducere de George Murnu, studiu introductiv și note de Adrian Pârvulescu, București, Editura Univers, 1979, cîntul IX.
5. Ion Didilescu, „Silogistica clasică", în Idem și Petre Botezatu, *Silogistica. Teoria clasică și interpretările moderne*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1976, p. 75, nota 1 (în continuare: *Silogistica*).

— Nu prea vă înțeleg – zise Alisa.
— Păi sigur! făcu Pălărierul, clătinînd din cap cu dispreț. Ce știi tu despre Timp? Vorbești de parcă l-ai cunoaște – și, cînd colo, pun rămășag că nici măcar nu i-ai vorbit vreodată!
— Asta s-ar putea – zise Alisa chibzuind. Dar la lecția de muzică știu să bat timpul.
— Aha! – zise Pălărierul – acum înțeleg. Nu rabdă să fie bătut. Vezi, dacă nu l-ai supăra și dac-ați fi prieteni, ar pune oricînd ceasul cum vrei tu. De pildă, să zicem c-ar fi nouă dimineața, cînd trebuie să te duci la lecții. Ei, c-o șopticică îi dai a înțelege Timpului ce dorești – și, hopa, se-nvîrte ceasul, într-o clipă, pînă la unu și jumătate – și iaca ora prînzului![6]

După cum se observă, cel puțin o parte din hazul dialogului provine din dublul sens al cuvîntului „timp": Alisa îl întrebuințează în sens curent, de vreme care trece, iar pentru Iepurele de Martie și pentru Pălărier, Timpul apare personificat sau chiar deificat; ca urmare, Zeul-Timp „nu rabdă să fie bătut", iar dacă e „masacrat", se răzbună, oprindu-și curgerea și fixîndu-se, de exemplu, într-un prezent etern, la o eternă oră a ceaiului: „S-a supărat Timpul pe mine și nici vorbă să mai îmi facă ceva pe plac! Acum e întruna ora șase", mărturisește cu jale Pălărierul. Depășind cadrele omonimiei, pasajul implică, în formă ludică, și o *idee paradoxală* tipic manieristă: aceea că timpul poate sta pe loc sau, complementar, că poate curge cu orice viteză; căci pentru universul manierist, timpul și spațiul încetează a fi invariante ontice, descompunerea și manipularea lor arbitrară trădînd aspirația manieriștilor spre o „inițiere într-un irațional cosmic și existențial"[7]. Alisa, care e vocea bunului-simț logic în Lumea Minunilor, a paralogicului, este contrariată mai ales de gîndul curgerii arbitrare a timpului; de pildă, ea nu vede ce folos ar avea dacă după micul dejun s-ar face imediat ora

6. Am folosit, de-a lungul întregii cărți, volumul Lewis Carroll, *Peripețiile Alisei în Țara Minunilor*, în românește de Frida Papadache, București, Editura Ion Creangă, 1987.
7. Nicolae Balotă, „Introducere în universul manierist", în Idem, *Umanități*, eseuri, București, Editura Eminescu, 1973, p. 75.

prînzului, deoarece „atunci nu mi-ar fi foame"; comică, observația ei este însă justificată, sugerînd că în mintea eroinei ar fi adînc implantată ideea cauzalității temporale: ca să-ți fie foame, trebuie să treacă un timp real, nu iluzoriu. Și timpul staționar o uimește, dar sub alt aspect, pe Alisa: ea înțelege că cei doi nebuni, eternizați la ora ceaiului, se mută mereu în jurul mesei, de la o ceașcă la alta, dar nu poate pricepe „ce se întîmplă cînd ajungeți iar la prima ceașcă?".

Și *Peripețiile Alisei în Lumea Oglinzii* implică jocurile omonimice:

— Uită-te pe drum și spune-mi: vezi pe careva dintre ei [curierii regelui]?
— Nimeni pe drum – spuse Alisa.
— Ce n-aș da să am și eu asemenea ochi! – făcu Regele, necăjit. Să poți să-l vezi pe Nimeni!... și încă de la distanța asta![8]

Se pare că *nimeni*, această noțiune a absenței, inspiră jocurile sofistice; curierul regal, întrebat pe lîngă cine a trecut pe drum, declară că „pe lîngă nimeni", iar Regele din Oglindă conchide că „Nimeni umblă mai încet decît tine... fiindcă altfel ar fi ajuns el cel dintîi". Alte jocuri ale lui Lewis Carroll, dintre care unele foarte complexe, au fost transpuse în limba română, în extraordinara traducere a Fridei Papadache, prin omonimii – de data aceasta, în sensul propriu al termenului, adică prin cuvinte de origine și sens diferite, dar cu aceeași formă fonetică – ce respectă spiritul ludic al originalului. De pildă, dialogul dintre Pălărier și Rege:

— The twinkling of what? said the King.
— It *began* with the *tea*, the Hatter replied.
— Of course twinkling *begins* with a *T*! said the King sharply,

devine, în versiunea română, o omonimie ceva mai simplă, dar la fel de savuroasă:

---

8. Am folosit, de-a lungul întregii cărți, volumul Lewis Carroll, *Peripețiile Alisei în Lumea Oglinzii*, în românește de Frida Papadache, ilustrații de Petre Vulcănescu, București, Editura Ion Creangă, 1971.

— Ce sclipea? întrebă Regele.
— Cu *ceai* a început – răspunse Pălărierul.
— Întotdeauna începi cu *ce-ai*! zise sever Regele.

Omonimele apar și în schimbul de replici dintre Alisa și Șoricel: „– Iar s-o-nnod?", întreabă Șoricelul despre povestea sa, iar Alisa, distrată, înțelege că s-a făcut un nod în codița Șoricelului și se oferă, bine-crescută, „Să v-ajut să-l *deznodați*; vă rog, arătați-mi unde e!". La fel, avem omonimie în convorbirea dintre Alisa și Cavalerul Alb:

— Mă-nfipsesem ca un...
— Ca un cui – îl ajută Alisa.
— Da, și-a *cui* era vina? spuse Cavalerul indignat. Cînd te gîndești că eu, unul, intrasem [în propriul coif] repede ca fulgerul.
— Dar fulgerul și *trece* repede [ține puțin] – spuse Alisa.
— Păi, nu puteam *trece* [străbate], că găuream coiful!

În *Don Quijote*, sofismul omonimiei se naște chiar în mintea bravului Cavaler al Tristei Figuri, iar nu într-o dispută sofistică; știind din terfeloagele sale că acei care n-au fost încă învestiți cavaleri au dreptul doar la „arme albe" (adică fără devize, fără inscripții), eroul decide că și „le va freca pe ale sale de îndată ce va avea răgazul, așa încît să fie mai albe ca hermina"[9].

*

A.2. *Amfibolia* sau *amfibologia*, paralogism strîns înrudit cu omonimia, constă în ambiguitatea unei expresii, a unei propoziții sau a unei fraze, și nu în echivocul semantic al unui cuvînt. Dintre cele trei modalități de argumentare prin omonimie și amfibolie pe care le-a identificat Aristotel, cea mai frecventă în literatură este folosirea *metaforică* a sintagmelor; adică, un enunț rostit în sens metaforic este receptat în sens restrîns,

---

9. Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, traducere de Ion Frunzetti și Edgar Papu, cu un cuvînt înainte de María Teresa León, postfață de Ovidiu Drimba, București, Editura pentru Literatură Universală, 1965, partea întîi, cap. II.

propriu, și viceversa. Mai ales tehnica oraculară se sprijină pe asemenea ambiguități metaforice; de exemplu, ursitoarele din *Lady Macbeth* îi garantează îndoit noului rege că „Să-nvingă pe Macbeth nu-i este dat/ Nici unui ins născut dintr-o femeie", precum și că „nu va fi-nvins decît cînd fi-va/ Pornit din Birnam, codrul, împotriva/ Colinei nalte de la Dunsinane". Pentru Macbeth, dubla prevestire este cît se poate de limpede și de liniștitoare: interpretînd metaforic prima garanție, se-ntreabă retoric „de ce m-aș teme?", căci, în sens larg, orice bărbat este fiul unei femei, așa că se socotește invulnerabil; cea de a doua garanție este înțeleasă în sens propriu: „Aceasta n-o să fie niciodată!/ Cine-ar putea sili pădurea toată/ Să-și smulgă arborii din rădăcină?/ Ce dulce prevestire și deplină!"[10]. Dar, ca în orice oracol, abia desfășurarea evenimentelor precizează sensul și risipește ambiguitatea inerentă oricărei amfibolii: se dovedește că – invers decît pentru rege – pentru instanța oraculară prima prevestire are sens restrîns, de naștere *naturală* (iar nu prin cezariană), a doua avînd sens figurat, metaforic.

Lectura istoriilor antice arată că oracolele elene se întemeiau pe asemenea ambiguități amfibologice. În *Istoriile* lui Herodot – care cuprind foarte multe prevestiri, împreună cu surprinzătoarea confirmare a sensurilor lor latente – este consemnat, de pildă, oracolul dat de Pythia la Delfi cu privire la soarta grecilor în războiul cu Xerxes; pasajul cel mai discutat de strategi:

Zeus cu a lui privire atotștiutoare lăsa-va
Tritogeneii o-ntăritură de lemn neclintită,
În care pruncii și voi veți fi apărați de năpastă. [...]
O, Salamino, pe fiii născuți din femei îi vei pierde,[11]

---

10. William Shakespeare, „Macbeth", traducere de Ion Vinea, în Idem, *Teatru*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1964, actul IV, scena 1, pp. 1021-1022.
11. Herodot, *Istorii* [în două volume], II, traducere, notițe istorice și note de Felicia Vanț-Ștef și Adelina Piatkovski, indice de Felicia Vanț-Ștef, București, Editura Științifică, 1964, Cartea a VII-a, Cartea a VIII-a, pp. 236-238, 310, 327.

a orientat apărarea în două direcții opuse: unii atenieni, inclusiv chresmologii, au susținut că întăritura salvatoare ar fi Acropole, care este înconjurată de un brîu de lemn; alți eleni, printre care și Themistocles, crezînd că zeul a atras atenția asupra corăbiilor, au cerut pregătirea unei lupte decisive pe mare. În timpul invaziei persane, adepții primului sens al oracolului s-au refugiat în Acropole, baricadîndu-se cu „uși și bîrne", pînă ce perșii i-au incendiat; cît despre bătălia navală de la Salamina, Herodot comentează, cu satisfacție, că „în felul acesta s-a împlinit [oracolul] ca și celelalte oracole prezise"[12] asupra soartei elenilor. Jocul dintre vorbirea la propriu și vorbirea figurată a hotărît, după Herodot, și destinul regelui Cresus; cerîndu-i lui Apolo o prevestire despre războiul cu perșii, oracolul îi răspunse că: „de va porni război împotriva perșilor, va nimici o mare împărăție"; la întrebarea cît va domni, Pythia i-a „precizat":

Iată, cînd un catîr al perșilor rege-o s-ajungă
Atunci, o lydian subțire-n picioare, ia-o la fugă
[...] făr' să te-oprești
Și făr-a roși de rușine[13].

Pierzînd războiul la care pornise atît de încrezător, Cresus, indignat de prevestirile mincinoase, a luat la rost oracolul. Răspunsul preotesei din Delfi are o calitate logică impecabilă: „Loxias a prezis că, dacă [Cresus] va porni război împotriva perșilor, va nimici o mare împărăție; în fața acestei preziceri de-ar fi chibzuit bine, regele trebuia să-l fi întrebat pe zeu despre care anume din cele două împărății e vorba: de a lui, sau de a lui Cyrus? [...] Ce-i spusese Loxias despre catîr ultima dată cînd cercetase oracolul, nici asta n-a priceput [Cresus]. Chiar Cyrus era acest catîr; el se trăgea din părinți de obîrșii diferite, dintr-o mamă de neam și dintr-un tată mai de jos". Mai

12. *Ibidem*, p. 327.
13. Herodot, *Istorii* [în două volume], I, studiu introductiv de Adelina Piatkovski, traducere, notițe istorice și note de Adelina Piatkovski și Felicia Vanț-Ștef, București, Editura Științifică, 1961, Cartea I, pp. 36-37.

mult, în numele zeului tutelar, Apolo Loxias, preoteasa îi indică felul cum se poartă un om cuminte în fața unei amfibologii: mai întreabă o dată despre ce este vorba, or, Cresus s-a repezit la război „fără să pătrundă tîlcul celor spuse și fără să întrebe încă o dată", așa că „el singur poartă toată vina"[14]. Savoarea și limpezimea acestui ultim oracol lămuritor fac inutile orice comentarii.

Dacă în oracolele grecești echivocul este, de fapt, o amfibolie a destinului, în *Romanul lui Tristan și al Isoldei* destinul însuși se împlinește datorită amfiboliilor, fiindcă de reușita sau nereușita acestui sofism atîrnă viața și moartea îndrăgostiților. Preafrumoasa Isolda folosește, ca un adevărat sofist, capcana vicleană a ambiguității pentru a adormi bănuielile, vai!, întemeiate, ale regelui Marc; „niciodată nu mi-am închinat dragostea altui om, în afară de cel care m-a luat cel dintîi fecioară în brațele lui", îi mărturisește ea lui Tristan, dar știind că e supravegheată de rege. În acest roman înțesat cu șiretlicuri de iubire, ambiguitatea frazei, obținută prin înlocuirea unui nume propriu cu o sintagmă („acel ce m-a ținut cel dintîi în brațele lui") îi permite Isoldei nu numai să-și declare iubirea către Tristan, nu numai să creeze aparența fidelității pentru rege, ci și să evite minciuna și deci să spună, pentru ea însăși, adevărul. Cei doi amanți fără scăpare recunosc adesea că se iubesc, neuitînd să adauge că pasiunea lor nu e „dragoste vinovată"[15]; încă Aristotel arată că verbul a iubi este „un termen omonim", deci generator de ambiguități[16]; și-n acest caz, sintagma reprezintă un alt șiretlic salvator: dacă pentru curteni ea are sensul de adulter (și a-l nega e o „nerușinată" minciună), în schimb, pentru îndrăgostiții ce s-au împărtășit din *le vin herbé*, din filtrul de dragoste, iubirea lor, fiind predestinată, e și nevinovată. Desigur, sofistul redutabil și cu inițiative e Isolda; în lanțul vicleniilor sale verbale,

---

14. Herodot, *Istorii*, I, Cartea I, p. 58.
15. Joseph Bédier, „Romanul lui Tristan și al Isoldei", în Ion Marin Sadoveanu, *Scrieri*, VIII, *Traduceri*, ediție, note și comentarii de I. Oprișan, București, Editura Minerva, 1985, col. „Scriitori români".
16. Aristotel, „Topica", în Idem, *Organon*, IV, cartea I, 15, 106 b, p. 31.

jurămîntul solemn de fidelitate, că n-a ținut între coapsele sale decît pe Marc și pe cerșetorul care a trecut-o în cîrcă vadul (Tristan deghizat în cerșetor lepros), este o altă amfibolie salvatoare.

Un sofist în înțelesul deplin, adică foarte restrîns, al cuvîntului – deci unul care folosește ambiguitatea intenționat, ca să înșele și, totodată, ca să cîștige bani de pe urma aparentei sale științe – este Lemnarul din basmul *Sfîntul Arhanghel și Lemnarul* al lui D. Stăncescu. Aparținînd familiei spirituale a lui Păcală, Lemnarul îl trage pe sfoară chiar pe nașul său, pe Arhanghelul morții. El știe că dacă temutul mesager al destinului stă la căpătîiul unui bolnav, e semn că sfîrșitul nu poate fi evitat, iar dacă se postează la picioarele suferindului, acesta se va însănătoși; „știința" lui îl transformă pe Lemnar într-un vraci care nu dă niciodată greș în prevestirile sau tratamentele sale; chemat, ca-n basme, s-o lecuiască pe fata împăratului, vraciul își vede nașul la căpătîiul domniței; dar, jinduind după o răsplată împărătească (să observăm trăsătura liminar-aristotelică a sofistului, latura lucrativă a înțelepciunii sale), născocește primul tratament real din cariera sa, și anume unul contra morții. Leacul antiletal se bazează pe amfibolia sintagmei „Arhanghelul nu se poate mișca de unde l-a orînduit Dumnezeu"; or, cum Dumnezeu l-a orînduit la capul bolnavei, Lemnarul poruncește o terapie insolită, adică să se întoarcă patul domniței, încît „să-i așeze capul unde îi sînt acum picioarele"[17]. Speculînd amfibolia, Lemnarul face primul său sofism antiletal, ce marchează debutul tentativelor lui de a ocoli, doar prin ingeniozitatea minții, legea egalizatoare a morții.

O amfibolie elementară face comisarul Bartosek al lui Karel Čapek: dojenit că admite spiritismul, adică o încălcare „a legilor naturii", comisarul se justifică cu volubilitate: „Știu și eu, domnule? Lumea încalcă tot felul de legi și ordine. Dacă ați fi la poliție, ați afla o grămadă de lucruri de felul ăsta [...]. Nu m-aș mira

17. D. Stăncescu, „Sfîntul Arhanghel și Lemnarul", în Idem, *Cerbul de aur, basme culese din popor*, ediție îngrijită, prefață și tabel cronologic de Iordan Datcu, București, Editura Minerva, 1985, col. „Biblioteca pentru toți".

dacă cetățenii ar încălca și legile naturii, pentru că, aflați de la mine, oamenii sînt niște haimanale grozave, domnule!"[18].

În sfîrșit, o amfibolie comic-grotescă e jurămîntul lui Tremellius, consemnat de Macrobius: omorînd scroafa unui vecin, Tremellius a așezat-o sub pături, în patul nevestei sale, apoi i-a jurat vecinului indignat că „în tot conacul său nu există altă scroafă decît «asta – zise el – care zace tolănită în pături». Și arătă patul"[19]; după jurămîntul său „șugubăț", Tremellius s-a ales cu porecla „Scropha".

Dacă toate exemplele de pînă aici se datorează confuziei dintre sensul figurat și cel propriu sau, mai simplu, omiterii unor precizări necesare (ca în exemplul cu „marea împărăție" care se va prăbuși), sofismul următor se întemeiază pe dublul sens al unei *expresii compuse*. Aristotel a relevat că amfibolia poate apărea și atunci „cînd cuvintele legate au mai multe înțelesuri, iar nelegate au un singur sens"[20]; o asemenea descompunere a unei expresii lingvistice face tacticos Rața lui Lewis Carroll:

— ...patriotul arhiepiscop din Canterbury găsi de cuviință... [povestește Șoricelul]
— Ce zici că găsi? întrerupse Rața.
— Găsi de cuviință – răspunse Șoarecele, cam supărat. Doar știți cu toții ce înseamnă „a găsi de cuviință".
— Eu știu ce înseamnă a găsi. Cînd găsesc *eu* ceva – zise Rața – înseamnă, de obicei, o broască sau o rîmă. Da, vorba e, arhiepiscopul ce-a găsit?

Simplitatea procedeului face ca orice alt comentariu decît rîsul să fie o pedanterie. În Lewis Carroll, comicul generat de numeroasele jocuri amfibolice este o regulă; de pildă, cînd

---

18. Karel Čapek, „Urmele", în românește de Ihor Lemnij, în Idem, *Povestiri dintr-un buzunar și Povestiri din celălalt buzunar*, București, Editura Univers, 1973.
19. Ambrosius Macrobius Theodosius, *Saturnalia*, traducere, introducere și note de Gh. Tohăneanu, București, Editura Academiei, 1961, Cartea I, 30, p. 57.
20. Aristotel, *Respingerile sofistice*, 4, 166 a, p. 276.

Alisa îi explică Reginei Roșii că s-a abătut din „drumul ei", aceasta este la fel de contrariată ca... Rața: „Nu înțeleg – cum adică din drumul tău? Aici toate drumurile sînt ale mele...", spuse Regina, descompunînd o expresie lingvistică figurată (a-ți vedea de calea ta, drumul tău) și reducînd-o la sensul restrîns, de proprietate regală asupra unui pămînt. Odată pornit, mecanismul amfibologic funcționează fără greș: recitînd rețeta pîinii, „Se ia făină, albă-floare", Alisa e grabnic întreruptă prin întrebarea: „de unde se culege floarea"; cînd Alisa spune „Mă rog" (în sensul de „Da, înțeleg"), Regele se scandalizează: „Ce motiv ai să te rogi?". La fel, rețeta regală contra leșinului – „nu există nimic ca mărarul" –, criticată de Alisa, care știe că în asemenea situații e mai bine „să te stropească cu apă rece", e și ea amfibologică: „N-am spus că nu există nimic *mai bun* – răspunse Regele. Am spus că nu există nimic *ca* mărarul"; în acest caz, amfibologia se produce prin omisiunea unei părți dintr-o expresie stas, expresie care este însă receptată de destinatar ca și cum ar fi întreagă. Două amfibolii frumoase iau naștere în conversația Alisei cu sofistul din Lumea Oglinzii, oul Coco-Cocou; recitîndu-i Alisei următoarea poezie:

Iarna, cînd cîmpu-i plin de nea
Îți cînt cu drag poezia mea...,

Oul precizează că, de fapt, n-o cîntă.

— Atîta că n-o cînt – adaugă, în chip de lămurire.
— Văd și eu asta – spuse Alisa.
— Dacă poți să *vezi* asta, ai niște ochi foarte ageri – observă cu severitate Coco-Cocou.

Cînd, nemulțumit de înfățișarea comună a fetiței, Coco-Cocou îi face un portret suprarealist:

— Ei, ia să ai ochii amîndoi de-aceeași parte a nasului... de exemplu!... Ori gura pe deasupra!... Ei, atunci te-aș putea deosebi ușor!
— Nu prea aș fi drăguță – obiectă Alisa.

Coco-Cocou doar închise ochii și spuse:
— Așteaptă să vezi,

cei doi schimbă rolurile: Alisa este, de această dată, victima jocului de sensuri, ea receptînd în sens restrîns, imediat, un avertisment rostit pe termen lung; drept care, în loc să înțeleagă că se va urîți cu timpul, ea stă o clipă și *așteaptă*, doar-doar va mai urma ceva.

*

A.3-4. *Compoziția* și *diviziunea*, sofisme complementare, bogat comentate și exemplificate de Aristotel, se datorează succesiunii cuvintelor dintr-o propoziție sau frază, precum și punctuației; absența punctuației, de exemplu, produce sofismul compoziției, iar punctuația greșită, sofismul diviziunii. Spre deosebire de amfibolie, care e un echivoc generat de plurisemantismul expresiilor, compoziția și diviziunea sînt echivocuri produse de *ordonarea* cuvintelor, de greșita lor grupare în unități logico-gramaticale. Iată un exemplu simplu de sofism al *compoziției*: „Am fost zugrav de case român, domn' judecător", declară emfatic Prevenitul din sceneta *Justiție* a lui Caragiale[21], declarație care poate însemna fie că a fost zugrav român de case (și acum nu mai e român!), fie că a fost zugrav de case românești. Un alt celebru personaj caragialian este victima *diviziunii*: „vreau ceea ce merit în orașul ăsta de gogomani, unde eu sînt cel d-întîi... între fruntașii politici"... Fiind complementare, aceste pseudoraționamente de vorbire se rezolvă, așa cum observă Aristotel, unul prin celălalt: „Dacă, de exemplu, argumentul se sprijină pe compunere, soluția va recurge la

21. Am folosit ediția I.L. Caragiale, *Opere în două volume*, I-II [reproduce ediția alcătuită de Al. Rosetti, Șerban Cioculescu, Liviu Călin, cu adăugirea unor articole și scrisori], București, Editura Minerva, 1971; pentru corespondență, și Idem, *Opere*, VII, *Corespondență*, ediție îngrijită de Șerban Cioculescu, București, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, 1942.

diviziune. Dacă se sprijină pe diviziune, soluția va recurge la compunere"[22]; de pildă, Cațavencu ar fi trebuit să-și formuleze astfel pretențiile: „În orașul ăsta de gogomani, vreau ceea ce merit între fruntașii politici, unde eu sînt cel d-întîi..."; ceea ce înseamnă cu totul altceva.

O altă modalitate de producere a acestor paralogisme, asupra căreia Stagiritul nu insistă teoretic, ci pe care doar o exemplifică, este confuzia dintre întreg și părți. Așa cum arată Gheorghe Enescu în *Dicționarul de logică*, a considera că ceea ce este adevărat pentru părțile unui obiect ar fi în mod automat adevărat pentru întregul luat ca atare produce sofismul compoziției[23]. Raționamentul Reginei Roșii despre temperatura nopților de iarnă face parte din acest tip de *fallacia compositionis*:

— ...și uneori, iarna, ne luăm cîte cinci nopți dintr-odată – ca să ne-ncălzim, firește.
— Cum, cinci nopți sînt mai calde decît una? cuteză să întrebe Alisa.
— De cinci ori pe-atîta de calde, firește.

Putem observa că întrebarea Alisei este chiar vocea logicii, ultragiată de aberanta „compunere" a căldurii din gerul mai multor nopți. Alisa, care este un veritabil logician în țara sofismelor, obiectează cu justețe, prin reciproca aserțiunii Reginei, că, „după regula asta, [cele cinci nopți] ar putea să fie și de cinci ori pe-atîta de reci"; merită să transcriu și concluzia Reginei, deoarece cumulează, simultan, două erori logice: „Chiar așa! strigă Regina Roșie. De cinci ori pe-atîta de calde și totodată de cinci ori pe-atîta de reci, așa cum *eu* sînt de cinci ori pe atîta de bogată pe cît ești tu, și totodată de cinci ori pe-atîta de deșteaptă!". Pe lîngă eroarea compoziției, fraza „ca o ghicitoare" a Reginei încalcă și legea fundamentală a noncontradicției, lege logică ce pretinde să nu se susțină simultan A și non-A despre

22. Aristotel, *Respingerile sofistice*, 23, 179 a, p. 348.
23. Gheorghe Enescu, *Dicționar de logică*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 104.

același lucru, în aceeași discuție. De fapt, Alisa ar fi putut să mai observe că Regina trișează și prin lipsa de simetrie a frazei: dacă Regina admite că nopțile vor fi de cinci ori mai calde și mai reci simultan, ar fi trebuit să continue spunînd că ea însăși este de cinci ori pe-atîta de deșteaptă și de tot atîtea ori mai nătîngă decît Alisa...

În mod simetric se produce și sofismul *diviziunii*; sau, cum precizează Gh. Enescu, trecerea frauduloasă „de la sensul colectiv la cel distributiv”[24] generează automat această *fallacia*. Un bun exemplu ne oferă Oscar Wilde în *Fantoma din Canterville*, prin raționamentul domnului Otis, cel scandalizat de brusca schimbare a vremii: „Ce climă monstruoasă! [...] Presupun că această țară veche este suprapopulată, încît vremea bună nu ajunge pentru toată lumea. Am fost întotdeauna de părere că singurul lucru nimerit pentru Anglia este emigrarea”[25].

În sfîrșit, în lumea prin definiție miraculoasă a Minunilor, întîlnim (dar numai în transpunerea ludică a Fridei Papadache, nu și în original, unde există un joc bazat pe pronunția cuvintelor *lessons*= lecții și *lessen* = a se reduce) un caz cu totul aparte de diviziune: descompunerea, diviziunea *cuvintelor* – iar nu a frazelor ori a propozițiilor – și inferența logică a frînturilor lexicale astfel obținute; contrariată că Falsa Broască-Țestoasă a urmat o școală cu orar de zece ore în prima zi, apoi „din zi în zi mai puțin”, Alisa exclamă „Ciudat program!”; e însă prompt lămurită: „Păi de-aia se cheamă pro-gram... că pînă la urmă rămîi c-un dram de învățătură”. O frumoasă eroare a compoziției fac personajele lui Ionescu din *Englezește fără profesor*:

DL SMITH: Nu e concurență marțea, joia și marțea.
D-NA SMITH: A, trei zile pe săptămînă[26].

---

24. *Ibidem*, p. 105.
25. Oscar Wilde, „Fantoma din Canterville”, în antologia *Fantastica întîlnire din zori*, traducere de Viorica Vizante, Iași, Editura Junimea, 1975.
26. Eugen Ionescu, „Englezește fără profesor”, în Idem, *Eu*, ediție îngrijită de Mariana Vartic, cu un prolog la „Englezește fără profesor” de Gelu Ionescu și un epilog de Ion Vartic, Cluj, Editura Echinox, 1990.

Însă cel mai absurd sofism al compoziției și diviziunii, ce speculează natura formal-absurdă a logicii și, prin aceasta, ia însăși logica în derîdere, l-am întîlnit în *Rinocerii*:

> LOGICIANUL (*Domnului Bătrîn*): Motanul Isidor are patru picioare... și Fricot are patru picioare. Cîte picioare vor avea Fricot și Isidor?
> DOMNUL BĂTRÎN (*Logicianului*): Împreună sau separat?...
> LOGICIANUL (*Domnului Bătrîn*): Împreună sau separat, depinde.
> DOMNUL BĂTRÎN (*Logicianului, după ce s-a gîndit o vreme*): Opt, opt picioare...
> LOGICIANUL (*Domnului Bătrîn*): Suprim două picioare acestor pisici. Cîte picioare vor rămîne fiecăreia?
> DOMNUL BĂTRÎN: E complicat.
> LOGICIANUL: Dimpotrivă, e simplu.
> DOMNUL BĂTRÎN: Sînt mai multe soluții posibile.
> LOGICIANUL: Spune...
> DOMNUL BĂTRÎN: O primă posibilitate: o pisică poate avea patru picioare, iar cealaltă două.
> LOGICIANUL: Și celelalte soluții? Să procedăm cu metodă, cu metodă...
> DOMNUL BĂTRÎN: Putem avea o pisică cu cinci picioare... Și alta cu un picior. Dar atunci vor mai fi ele pisici?
> LOGICIANUL: De ce nu?
> DOMNUL BĂTRÎN: Suprimînd cele două picioare, din opt, celor două pisici... Putem avea o pisică cu șase picioare... Și o altă pisică fără nici un picior.
> LOGICIANUL: În acest caz, ar exista o pisică privilegiată.
> DOMNUL BĂTRÎN: Și o pisică lipsită de toate picioarele, o pisică declasată?
> LOGICIANUL: N-ar fi drept. Deci, n-ar fi logic.
> DOMNUL BĂTRÎN: N-ar fi logic?
> LOGICIANUL: Dreptatea e logica[27].

Se observă cu ușurință că „analiza" logică se face pe latura strict formală a logicii, de unde și concluzia existenței pisicii „privilegiate" și a celei „declasate". Rupînd limbajul de referentul său existențial, mecanismul logic funcționează manierist, adică

---

27. Eugen Ionescu, „Rinocerii", traducere de Florica Șelmaru, în Idem, *Teatru*, II, București, Editura pentru Literatură Universală, 1968.

autonom și evident absurd; cele două pisici sînt considerate părți ale unui întreg, și-atunci acesta are opt picioare, apoi întregul este divizat în două părți, adică două pisici cu număr aleatoriu de picioare. E de presupus că Ionescu s-a amuzat grozav scriind aceste pagini sarcastice la adresa logicii și a autonomiei ei.

*

A.5. *Accentul* este un paralogism destul de rar întîlnit, fiind aproape cu totul exclus din sfera oralității: în vorbire se aud silabe accentuate, ceea ce face imposibilă apariția ambiguității, dublarea sensului unui cuvînt etc. Încă Aristotel observa că accentul „nu poate fi ușor întrebuințat în discuțiile verbale, ci numai în cele scrise și în poezie"[28]. De fapt, chiar și în scris, în limba română acest sofism este rar, deoarece cuvintele care își schimbă sensul prin accentuare – de genul: cópii, copíi; tórturi, tortúri – sînt, în general, accentuate de autorii prevăzători. Numai junele Rică Venturiano nu-și ia această elementară precauție, drept care Jupîn Dumitrache și Ipingescu traduc „sufrágiu universale" nu prin vot universal, ci prin sufragíu, servitor; dar exemplul este atît de cunoscut, încît nu insist. Calamburul prozodiei nu se rezumă însă numai la apăsarea-intonarea *silabei*, ci poate să apară, după cum spune Gheorghe Enescu în *Dicționarul...* său, și printr-o accentuare sau intonare aparte a unui cuvînt[29] într-o propoziție.

*

A.6. Ultimul dintre sofismele *in dictione*, *figura dictionis* sau *forma limbajului*, constă tot într-o *ambiguitate*, și anume a propoziției sau a frazei. Ca și celelalte paralogisme de limbaj, *figura dictionis* era mult întrebuințată de antici în înfruntările eristice: în acest sens, stă mărturie mica antologie de paralogisme

28. Aristotel, *Respingerile sofistice*, 4, 166 b, p. 277.
29. Enescu, *Dicționar de logică*, p. 104.

ale echivocației alcătuită de Platon în *Euthydemos*: „dansînd" și „jucîndu-se" în jurul prezumtivelor lor victime, cei doi „luptători", Euthydemos și Dionysodoros, își inițiază spectatorii în „misterele sofistice" inclusiv prin tehnica *formei limbajului*. Din cele douăzeci și una de paralogisme antologate aici de Platon, îl transcriu pe cel de-al treisprezecelea: „ai un cîine?", îl întreabă Dionysodoros pe Ctesippos; „— Am, și încă unul foarte rău. — Are căței? — Are; și ei la fel de răi. — Așadar, cîinele le este tată? — L-am văzut cu ochii mei încălecînd cățeaua. — Buun! Și cîinele e-al tău, nu? — Al meu. — Așadar, de vreme ce este tată și este al tău, înseamnă că acest cîine este tatăl tău şi tu ești frate cu cățeii?"[30]. Concluzia acestei „năzbîtii" este mediată de forma ambiguă a limbajului sau, cum observă Aristotel despre această specie de paralogisme, „se sprijină pe aceea că lucrurile care nu sînt identice sînt exprimate identic"[31]: și dacă este vorba despre căței, și dacă se vorbește despre oameni, cuvîntul *tată* are aceeași formă; or, prin trecerea sub tăcere a relației de apartenență („tată al cățeilor"), sofismul „demonstrează" că Ctesippos are tată un cîine. Acest gen de argumentare era atît de răspîndit în Antichitate, încît Aristotel s-a simțit obligat să le consacre un amplu capitol în tratatul său; iar Aulus Gellius și Seneca le-au menționat și combătut: „Mult timp le-au luat [oamenilor mari] subtilitățile verbale, discuțiile sofistice, care folosesc în zadar ascuțimea minții. Creăm încurcături, dăm cuvintelor un înțeles ambiguu și apoi le descurcăm. Avem oare atîta timp de pierdut?"[32], întreba dezaprobator Seneca. Pentru el, ca pentru Socrate, sofismele sînt „jocuri", „jucării istețe", „vorbe miraculoase", „năzbîtii încîntătoare", „păcăleli nevinovate", „comicării", „caraghioslîcuri" deșarte, întrucît prin ele „tot nu ai

---

30. Platon, „Euthydemos", traducere de Gabriel Liiceanu, în Idem, *Opere*, III, ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978, 298 d – 298 e, p. 105 (în continuare, *Euthydemos*).
31. Aristotel, *Respingerile sofistice*, 22, 178 a, p. 341.
32. Lucius Annaeus Seneca, *Scrisori către Luciliu*, traducere de Gheorghe Guțu, studiu introductiv de Isac Davidsohn, București, Editura Științifică, 1967, Scrisoarea a XLV-a, p. 108.

afla ceva în plus despre firea lucrurilor, ci-ai fi doar în stare să te amuzi pe seama oamenilor, punîndu-le piedică și făcîndu-i să cadă (folosindu-te de sensurile diferite ale cuvintelor), întocmai celor care se distrează trăgîndu-ți scaunul cînd dai să te așezi și rîd apoi, văzîndu-te cum te răstorni"[33]. Nu e mai puțin adevărat că îndemînarea sofiștilor în „lupta corp la corp" trezește, ca orice artă manieristă, *uimirea.* Deși ironic, Socrate însuși consemnează că spectacolul dat de Dionysodoros și Euthydemos urmărea „să ne uimească", drept care cei doi s-au dedat la toate comicăriile eristice, provocînd „aplauzele și rîsetele" privitorilor, care sînt „de-a dreptul fermecați de știința lor! Iar noi, ceilalți, nu scoteam o vorbă, atît de uluiți eram"[34].

Preluînd o parte din sofismele euthydemice ca exemple și îmbogățindu-le cu altele, Aristotel arată că *fallacia figurae dictionis* se produce cînd „lucruri deosebite în realitate sînt exprimate prin aceeași formă, de exemplu, masculinul prin feminin, sau neutrul ca primul sau al doilea, sau tot așa calitatea ca o cantitate, sau invers, activul ca pasiv sau starea ca o activitate, și tot așa mai departe"[35]. Observația se verifică frumos pe *Telegramele* lui Caragiale: „Sosit imediat directoru prefecturi ofensat polițai ipistați cerut cont. Dar agresori fugind, directoru prins Costăchel și întrebat *pentru ce insulți dame mișălule* și apucat de pept, dar el răspunse *să nu mai dai mizerabile canalie*, încît directoru apărînduse tras două palme, atunci agrisorul smucind voit fugi și directoru prima furie lovindul piciorul spate gios". Prima frază, datorită *formei de vorbire*, favorizează confuzia dintre activ și pasiv: directorul a fost ofensat sau a ofensat el însuși pe alții? A doua frază permite și ea variațiuni interpretative multiple, deoarece menține confuzia dintre a face ceva și a suporta ceva. Iată o posibilă lectură: „Dar agresorii fugind, directorul l-a prins pe Costăchel și l-a întrebat *pentru ce insulți damele, mișelule* și l-a apucat de piept, dar el

---

33. Platon, *Euthydemos*; Seneca, *Scrisori către Luciliu*, vezi epistolele XLI, XLVII, XLIV, CXI.
34. Platon, *Euthydemos*, 276 b – 276 d, p. 75.
35. Aristotel, *Respingerile sofistice*, 4, 166 b, p. 278.

a răspuns *să nu dai, mizerabilă canalie*, încît directorul, apărîndu-se, i-a tras [lui C.] două palme, și atunci agresorul [cine e agresorul? directorul sau Costăchel care încasează palmele?], smucindu-se, a voit a fugi, și directorul, cuprins de prima furie, l-a lovit cu piciorul spate gios". Iată o a doua posibilă lectură: „Dar agresorii fugind, directorul a fost prins de Costăchel și întrebat *pentru ce insulți damele, mișelule*, a fost apucat de piept, iar el a răspuns *să nu mai dai [lovituri] mizerabile, canalie*, încît directorul, apărîndu-se, și-a tras două palme; și atunci agresorul, smucindu-l [pe director], a vrut să fugă, și directorul, cuprins de prima furie, a fost lovit din spate, jos la picior". Bineînțeles, la *fallacia figurae dictionis*, ca eroare majoră a frazei, se adaugă și alte sofisme de limbaj, în special *diviziunea* și *compoziția*.

Sofismul formei limbajului, datorat faptului că „lucrurile care nu sînt identice sînt exprimate identic", se poate produce în cele mai neașteptate contexte. Iată un exemplu din vorbirea cotidiană: întrebarea „La ce te gîndești?" primește adesea răspunsul „La nimic"; din adverb, cuvîntul *nimic* este substantivizat și substanțializat, astfel încît „mă gîndesc la nimic" are echivalentul „gîndesc nimicul, neființa"; or, a gîndi neființa este o imposibilitate a minții noastre; răspunsul corect ar fi, desigur, „Nu gîndesc (nimic)".

Grecii, care organizau adevărate întreceri cu paralogismele verbale, ar fi apreciat, de pildă, *forma expresiei* din următorul schimb de replici al lui Ionescu:

> JEAN: Visezi de-a-n picioarelea.
> BÉRENGER: Ba eu șed.
> JEAN: Șezînd sau în picioare, totuna.
> BÉRENGER: E totuși o deosebire.
> JEAN: Nu despre asta e vorba.
> BÉRENGER: Dumneata ai spus, chiar acum, că e totuna să șezi sau să stai în picioare...
> JEAN: Ai înțeles greșit. Șezînd sau în picioare, e totuna cînd visezi!...

Foarte apropiat de *figura dictionis* este *solecismul* sau „întrebuințarea barbarismelor", eroare ce reprezintă, după Aristotel,

unul din scopurile principale ale sofisticii. Iată un solecism descoperit de însuși Caragiale în ziarul *Opinia* și comentat de el cu sarcasm și concizie: „numărul [...] *Opiniei*, [...] la rubrica «Ultima oră» mi-aduce grozava știre despre *Barbarismul* unui proprietar față de niște țărani. Acel proprietar, după părerea mea nu poate fi decît un agramat, capabil chiar de solecisme. Regretabil... barbarismul și mai condemnabil decît orice barbarie!”[36]. Se înțelege că nota din ziar numise purtarea brutală a proprietarului ***barbarism***, iar nu corect, barbarie. Or, a folosi în mod greșit un cuvînt străin și încă incomplet asimilat e o eroare de limbă, barbarismul; iar folosirea barbarismelor, așa cum a arătat Aristotel, constituie eroarea solecismului: „un solecism, adică respondentul, ca urmare a argumentării, este determinat să întrebuințeze barbarisme”[37]; cu verva lui mușcătoare, și dovedindu-se cunoscător avizat al acestor subtilități logice și totodată gramaticale, Caragiale sancționează barbarismul din presă, făcînd chiar jocuri de cuvinte cu cei doi termeni implicați și cu genul proxim al erorii, solecismul.

Reîntorcîndu-ne la forma clasică a acestei *fallacia figurae dictionis*, lumea înșelătoare a Oglinzii ne furnizează un exemplu frumos: Alisa stă neajutorată în fața unei uși închise, ușa ei, pe care scrie „Regina Alisa”, dar la care bate și sună zadarnic; întrebîndu-l pe Broscoiul încălțat – geamănul Lacheului-Pește din Țara Minunilor (v. *dilema*) – „unde e servitorul pus să răspundă la ușă”, acesta o ia la rost pe proaspăta regină: „Să răspundă la ușa asta? Da’ ce-a-ntrebat?... Ce te-a-ntrebat ușa?”. Mărturisind că „am tot bătut în ea”, fetița e povățuită să înceteze, s-o lase în pace, întrucît ușa „se supără, înțelegi”. În acest fel, paralogismul formei de vorbire, concentrat în sintagma „să răspundă la ușă”, pare a fi mijlocul cel mai eficace de-a o împiedica pe Alisa să intre în sala de banchet. În schimb, în *Numele trandafirului* al lui Umberto Eco, dezlegarea unei forme echivoce de vorbire le va da posibilitatea lui Guglielmo și lui Andso să

36. Caragiale, „Scrisoarea XIV către Dr. A. Steuerman-Rodion”, 1909, în Idem, *Opere*, vol. VII, *Corespondență*, p. 434.
37. Aristotel, *Respingerile sofistice*, 3, 165 b, p. 273.

deschidă ușa și să pătrundă în camera cea mai tăinuită a bibliotecii malefice, în *Finis Africae*. Secretul intrării în *Finis Africae* este cifrat, cu abilitate, în formula: *Secretum finis Africae manus supra idolum age primum et septimum de quatuor*, sau „Mîna deasupra idolului acționează asupra primului și a celui de-al șaptelea din cei patru". Ambiguitatea, destul de complexă, cuprinde o *omonimie* (*idolum* nu trimite la un idol, cum crede întîi Guglielmo, ci la o oglindă, la oglinda catoptrică ce maschează ușa camerei interzise) și o ambiguitate de tipul *forma expresiei*: *primum et septimum de quatuor*. Tradusă de Guglielmo în sens material, ca „primul și al șaptelea din cei patru", formula nu înseamnă nimic; dar interpretată metaforic, *de dicto*, ca „primul și al șaptelea *din* patru, din *cuvîntul* patru", adică din cuvîntul „quatuor" înscris deasupra oglinzii, această formulă criptică dă soluția de deschidere a ușii secrete; atingînd literele *q* și *r* din *quatuor*, Guglielmo și Andso pătrund, în sfîrșit, prin ușa secretă[38], pășind direct în inima labirintului.

Concluzii

Exemplele de mai sus ne permit să stabilim că toate cele șase tipuri de *fallaciae verbale* sînt, pînă la urmă, echivocități. *Omonimia* este un echivoc al cuvîntului, datorat fie existenței omonimelor, fie faptului că un cuvînt are mai multe înțelesuri; de aceea, un cuvînt enunțat într-un sens poate fi receptat în alt sens, producînd jocurile omonimice; *amfibolia* este echivocul sintagmei, propoziției ori frazei; cel mai adesea constă în confuzia dintre sensul figurat, metaforic al unei unități lingvistice și înțelesul ei restrîns, propriu; poate însă apărea și prin descompunerea unei expresii compuse; *compoziția* și *diviziunea* sînt ambiguități ale propoziției sau frazei, provocate de ordinea cuvintelor, de absența punctuației sau de punctuația eronată;

38. Umberto Eco, *Numele trandafirului*, traducere și postfață de Florin Chirițescu, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1984, cap. „Ziua a șasea. După *completa*".

pe de altă parte, aceste sofisme complementare se referă și la raționamentele în care se confundă calitățile părților cu însușirile întregului și viceversa; *accentul*, în limba română, se produce ca ambiguitate a unui cuvînt ce-și schimbă sensul în funcție de silaba apăsată; poate însă să fie și un echivoc al propoziției, deoarece înțelesul unei propoziții se poate schimba prin intonarea persuasivă a unui anumit cuvînt; iar *forma expresiei*, care se aseamănă mult cu amfibolia, se datorează faptului că un cuvînt, pus în *cazuri* diferite sau la *diateze* diferite, poate avea aceeași terminație gramaticală; laconismul unor expresii favorizează asemenea confuzii.

Așa cum în Țara Minunilor se judecă un proces absurd, și-n aceste pagini am adunat probe mai mult sau mai puțin absurde pentru un încîntător proces fără speranță: procesul paralogismelor. Ca încheiere la sofismele verbale, să cităm cuvintele pe care Regele i le adresează de-a pururi furioasei sale Regine:

> — Nu-i așa, draga mea, că ție nu-ți sare niciodată țandăra?
> — Niciodată! răspunse Regina furioasă, aruncînd totodată o călimară în capul Puiului de Șopîrlă...
> — Dacă nu-ți *sare*, atunci nici vorbele astea n-au *sare* – făcu Regele, aruncînd o privire satisfăcută în juru-i.

Dar, spre jalea Regelui, în sală domnea liniștea, omonimia lui rămînînd fără ecou.

> — A fost un joc de cuvinte! strigă Regele...

Deci atenție: aici sînt și jocuri de cuvinte!

> ...și toată lumea se grăbi să rîdă.

B. Sofisme materiale sau din afara limbajului

Sofismele *extra dictionem* sau *din afara limbajului* formează a doua mare categorie de respingeri aristotelice. Spre deosebire de paralogismele lingvistice, care se nasc numai din materia lingvistică ambiguă, sofismele *extra dictionem* se sprijină, după cum spune Aristotel, și „pe ceva în afară de limbaj"; cauza lor trebuie căutată în *materia* desemnată prin cuvinte, în faptul că gîndirea nu surprinde corect nivelul ontic, al lucrurilor și-al relațiilor dintre lucruri; sau, surprinzîndu-l corect, sofistul îl *deformează* înșelător. Bineînțeles că și aceste pseudoraționamente se săvîrșesc tot în vorbire, prin modelarea codului lingvistic; Aristotel însuși a arătat că împărțirea în sofisme de limbaj și sofisme materiale e numai relativă sau didactică, nu absolută; dar la pseudoraționamentele verbale cuvîntul este chiar trupul sofismului, în vreme ce la *fallacia extra dictionem* cuvîntul este numai haina care îmbracă o eroare mai profundă, o pervertire sau o manipulare a gîndirii.

Aristotel enumeră, cum am mai spus, șapte tipuri de sofisme materiale: *accidentul*, *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*, *ignoratio elenchi*, *petitio principii*, *fallacia consequentis*, *non causa pro causa* și *fallacia plurium interrogationum ut unius*.

*

B.1. *Accidentul*, despre care Stagiritul spunea că „se întîmplă ori de cîte ori credem că un atribut aparține lucrului tot așa ca și accidentului"[39], constă în confundarea proprietăților „esențiale cu cele accidentale", a însușirilor definitorii pentru un lucru cu

39. Aristotel, *Respingerile sofistice*, 5, 166 b, p. 279.

cele ce țin de „circumstanțe”[40]. Analizîndu-l în context metafizic, adică în relație cu „Ființa”, Aristotel a observat că accidentul este în primul rînd o notă a realității, și anume o manifestare a relativității în raport cu stabilitatea „Ființei”; iar prin caracterul lui nonnecesar, accidentul furnizează cele mai multe pretexte pentru „cleveteli sofistice”, astfel încît „discuțiile sofiștilor se învîrtesc în fond, aproape exclusiv, în jurul accidentelor”[41]. Această *fallacia* poate fi făcută în mai multe feluri; de pildă, poate să apară dintr-o definiție greșită a unei clase de obiecte: dacă o clasă de lucruri ori fenomene e definită printr-o trăsătură neesențială, printr-o însușire ce nu-i aparține exclusiv, așadar printr-o diferență specifică neconcludentă, definiția defectuoasă generează automat sofismul accidentului. Un bun exemplu e anecdota malițioasă care spune că Platon a definit omul „un animal biped și fără pene”; drept urmare, el a suportat replica usturătoare a lui Diogene Cinicul, care, jumulind un cocoș, l-a înfățișat atenienilor cu prezentarea: „Acesta este omul lui Platon”[42]. Pe baza aceluiași paralogism, cauzat de data aceasta de o generalizare incorectă, Alisa din Lumea Oglinzii este socotită, de către florile vorbitoare, o floare ca ele, ba încă și în curs de veștejire, fiindcă petalele ei sînt „căzute împrejur”; binvoitoare, florile o „liniștesc” explicîndu-i că, dacă „începi să te veștejești, știi, atunci n-ai ce-i face, se cam pleoștesc petalele”. O altă peripeție foarte dramatică – întîlnirea eroinei, care a crescut imensă, avînd un gît mlădios înălțat deasupra copacilor, cu Porumbelul din Țara Minunilor – ilustrează accidentul întemeiat tot pe o generalizare nejustificată[43]:

---

40. Enescu, *Dicționar de logică*, p. 106.
41. Aristotel, *Metafizica*, VI, 2, 1026 b, p. 211.
42. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, VI, 40, p. 305.
43. În tratatul său despre *eroare*, Victor Brochard consideră că toate sofismele se produc prin generalizări incorecte – vezi Idem, *De l'erreur*, troisième édition, Paris, Librairie Félix Alcan, 1926, pp. 183-203. În realitate, generalizarea incorectă, care explică optim sofismul *accidentului*, nu poate explica sofisme de tipul *ignoratio elenchi* ori sofismele lingvistice. Utilizînd mecanismul

— Şarpe! ţipă Porumbelul.
— Nu sînt şarpe! protestă Alisa indignată. Dă-mi pace!
— Ba eşti şarpe! repetă Porumbelul [...]
— Iar eu nu sînt şarpe, ţi-am mai spus! îl încredinţă Alisa. Eu sînt o... eu sînt o...
— Da, sigur! Ce eşti atunci? zise Porumbelul. Văd eu că te căzneşti a născoci ceva.
— Eu... eu sînt o fetiţă [...]
— Nu zău, ce mai scorneală! răspunse Porumbelul, pe un ton de adînc dispreţ. Am văzut eu destule fetiţe în viaţa mea, dar *nici una* cu un gît ca ăsta! Nu, nu! Eşti şarpe, degeaba tăgăduieşti. Acuşi o să-mi spui că n-ai gustat niciodată un ou!
— Am gustat ouă, desigur – zise Alisa, căci era un copil care spunea întotdeauna adevărul –, fiindcă, ştiţi, fetiţele mănîncă şi ele ouă, ca şi şerpii.
— Nu cred asta – spuse Porumbelul –, dar dac-o fi aşa, atunci înseamnă că sînt şi ele un fel de şerpi...

Accidentul este dublu: în primul rînd, pentru mintea de porumbel, tot ce e lung şi mlădios este un şarpe, deci şi gîtul unduitor şi graţios al Alisei; apoi, şerpii fiind duşmanul care-i mănîncă ouăle, şi Alisa, care îşi recunoaşte păcatul, este, fără echivoc, tot şarpe. Acelaşi mecanism simplificator şi absurd se ascunde şi în raţionamentele dirijate ale logicianului din *Rinocerii*.

LOGICIANUL: Pisica are patru picioare. [...]
DOMNUL BĂTRÎN: Cîinele meu are şi el patru picioare.
LOGICIANUL: Atunci e o pisică.

Aici, ca şi în silogismele eliptice ale Porumbelului, trebuie să observăm că termenul mediu nu este distribuit în nici una din premise; dacă ar fi fost distribuit, s-ar fi obţinut judecata „Toate fiinţele care au patru picioare sînt pisici", judecată corectă formal, dar falsă. Deoarece termenul mediu („patru picioare") nu e distribuit în nici una din premise, silogismul Logicianului (şi, evident, şi cele două ale Porumbelului) încalcă regula a

explicativ al generalizării incorecte, Victor Brochard cade el însuşi victimă unei generalizări frauduloase.

doua a silogismelor categorice și, pe această bază, generează accidentul ca eroare *formală* de raționare. Logicianul lui Ionescu repetă structura paralogică și în următorul pseudosilogism: „...toate pisicile sînt muritoare. Socrate este muritor. Deci Socrate este o pisică". Dacă e întru totul adevărat că „toate pisicile sînt muritoare", în schimb, conversa ce s-ar obține distribuind termenul mediu (muritor) ar fi: „toate ființele muritoare sînt pisici"; or, aceasta este falsă, iar absurdul concluziei, că Socrate este o pisică, derivă logic tocmai din această supoziție bine ascunsă. Semnalez în treacăt că pseudosilogismul ioneșcian este o replică parodic-grotescă la clasicul silogism de figura I, *Barbara*: „Toți oamenii sînt muritori. Socrate este om. Deci Socrate este muritor". Ionescu a construit însă o replică de figura a II-a, cu ambele predicate pe rol de termen mediu; or, silogismele valide ale acestei figuri pretind ca o premisă să fie neapărat negativă, altfel termenul mediu nu e distribuit. Demonstrarea caracterului sofistic al silogismului ionescian se poate realiza deci și pe această cale, a analizei *figurii* în care se încadrează și apoi a confruntării cu legile figurii.

De fapt, și deducțiile Porumbelului, și cele ale Logicianului pot fi respinse ca sofisme pornind de la cea de-a patra lege a silogisticii, care enunță că termenul mediu trebuie să fie măcar o dată distribuit, luat în sens universal. Cînd nu este distribuit, se poate întîmpla, așa cum arată Ion Didilescu în „Silogistica clasică", „să ne referim într-o premisă la o parte din extensiunea lui, iar în cealaltă premisă la o altă parte"[44], rezultînd un paralogism *quaternio terminorum* abil mascat. Or, cu asemenea premise, ce încalcă toate regulile silogismului, manierismul logic poate demonstra absolut orice, și că tatăl lui Ctesippos este propriul său cîine, și că mama lui Erasmus Montanus – din piesa omonimă a lui Ludvig Holberg – ar fi pur și simplu un bolovan. Din două premise negative (din care nici un logician adevărat nu conchide), cu termenul mediu nedistribuit și pe bază de accident, Montanus demonstrează, după modelul anticilor, o teză:

44. Didilescu, *Silogistica*, p. 76.

Un bolovan nu poate zbura. D-ta nu poți zbura. *Ergo*, d-ta ești un bolovan;

apoi, pentru că mama sa plînge, contrariul ei:

Un bolovan nu poate nici să cugete, nici să grăiască. D-ta poți vorbi. *Ergo*, d-ta nu ești bolovan.

Să exclamăm și noi, odată cu mama lui Erasmus Montanus: „Strașnic cap trebuie să ai ca să poți studia. Nu știu cum poate creierul vostru să ducă așa de mult!"[45].

*

B.2. *Fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* este paralogismul confuziei dintre înțelesul relativ (*secundum quid*) și cel absolut (*simpliciter*) al unui enunț. În *Dicționarul de logică*, Gheorghe Enescu clasează această *fallacia* între sofismele prin *accident*. Indiferent de locul pe care i-l acordăm – de sofism autonom sau de subspecie a accidentului –, mecanismul lui constă în a atribui unei afirmații o valabilitate universală, deși ea are o valoare de adevăr strict condiționată de o conjunctură concretă; într-adevăr, e posibil ca o aserțiune adevărată în condiții speciale – „prin relație, loc și timp", cum spune Aristotel[46] – să nu mai fie adevărată și în mod universal. Ștergerea pripită a granițelor dintre particular și universal, dintre relativ și absolut generează contradicții și falsuri, întrucît afirmația universală obținută printr-o generalizare injustă poate fi ușor infirmată de alte date. Iar respondentul care confundă relativul cu absolutul poate fi pus foarte ușor în situația de a susține despre un lucru și A, și non-A, încălcînd legea fundamentală a noncontradicției.

---

45. Ludvig Holberg, „Erasmus Montanus sau Rasmus Berg", în Idem, *Trei comedii*, din daneză de Ștefan Bezdechi, București, Cultura Națională, 1922.
46. Aristotel, *Respingerile sofistice*, 25, 180 b, p. 357.

Acest mecanism fraudulos, pus în funcțiune de întrebările tendențioase ale lui Socrate, îl aduce de pildă pe Alcibiade la susțineri contradictorii:

SOCRATE: Prin „frumoși și buni" ai în vedere oamenii pricepuți, sau pe cei nepricepuți?
ALCIBIADE: Pe cei pricepuți.
SOCRATE: Dar un om priceput nu este el și bun?
ALCIBIADE: Ba da.
SOCRATE: Iar cel nepriceput, nu este și rău?
ALCIBIADE: Cum să nu!
SOCRATE: Ei bine, cizmarul nu este priceput la croitul încălțămintei?
ALCIBIADE: De bună seamă.
SOCRATE: Așadar, este bun în această privință?
ALCIBIADE: Este bun.
SOCRATE: Dar cînd este vorba despre croitul hainelor, cizmarul nu se dovedește nepriceput?
ALCIBIADE: Ba da.
SOCRATE: Este deci rău în această privință?
ALCIBIADE: Da.
SOCRATE: Reiese atunci, din chiar argumentarea noastră, că unul și același ins este și bun și rău.
ALCIBIADE: Așa s-ar părea.

După ce a admis o afirmație vagă, Alcibiade, prin pasul următor, este silit să admită că e pe punctul să-și contrazică propriile sale susțineri:

SOCRATE: Nu cumva afirmi că oamenii buni sînt și răi?

Recapitulînd, rezultă că Socrate, prin meșteșugite întrebări tendențioase, provoacă trecerea de la *priceput* la *bun*, de la *cizmar bun într-o privință* la *cizmar rău într-o altă privință*, apoi la *ins simultan bun și rău* și, în ultimul pas, la *om bun și rău simultan*. Trecerea ilicită de la sensul relativ – *cizmar bun, adică iscusit meseriaș* – la înțelesul absolut – *om bun în sens moral* – s-a făcut prin echivocul cuvîntului *bun* (meseriaș bun, om bun în sens moral). Acest gen de sofisme abundă în dialogurile platoniciene, făcînd corp comun cu ironia, dar și cu

doctrina socratic-platoniciană; în ciuda bunei lor intenții morale, ele nu încetează de a fi pseudodemonstrații; să mai notăm și că, adesea, ele sînt ațintite împotriva retorilor profesioniști, deoarece Socrate, considerînd sofistica o ocupație de rușine („În numele zeilor! Oare nu ți-ar fi rușine să te prezinți înaintea zeilor ca sofist"[47], l-a apostrofat el pe un candidat la lecțiile lui Protagoras) sau în cel mai bun caz „o lingușire"[48], n-a ezitat să încerce s-o dizolve, caustic, prin propriile ei procedee.

Există un evantai întreg de întrebări care, așa cum a relevat Aristotel, dacă sînt acceptate ca atare, dacă nu sînt respinse în numele ambiguității lor imanente, conduc automat la confuzia dintre relativ și absolut: „poate oare cineva să-și respecte jurămîntul și să nu-l respecte, în același timp?"; „poate cineva, în același timp, să asculte și să nu asculte de același om?"; „același om poate, în același timp, să mintă și să spună adevărul?"[49] etc. Dihotomiile lui Socrate, prin care acesta își constrînge interlocutorul să răspundă așa cum îi sugerase el, fac parte din clasa întrebărilor-alegeri tendențioase; inclusiv întrebarea adresată Xantipei, care-l plîngea că moare „pe nedrept", conduce la sofismul confuziei relativului cu absolutul: „Nu cumva ai fi vrut să mor pe drept?", întreabă Socrate. Și jurămîntul de fidelitate al Isoldei, pe care l-am analizat ca amfibolie, speculează confuzia relativului cu absolutul, căci, jurînd că n-a ținut între coapsele ei decît pe Marc și pe cerșetorul ce a trecut-o apa, ea spune adevărul în mod absolut; dar mizînd pe faptul că nimeni nu l-a recunoscut pe Tristan sub masca de cerșetor și deci că privitorii vor lua cuvintele ei în sens circumstanțial, Isolda minte. Jurămîntul de două ori sofistic al Reginei – nimic nu împiedică un paralogism să fie viciat simultan de mai multe erori[50] – cumulează *amfibolia* și *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter.*

În sfîrșit, un simpatic raționament aparent al confundării relativului cu absolutul – și care trădează înrudirea profundă a

47. Platon, *Protagoras*, 312 a, p. 426.
48. Platon, *Gorgias*, 463 b, p. 314.
49. Aristotel, *Respingerile sofistice*, 25, 180 a, p. 356.
50. *Ibidem*, 24, 179 b, p. 352.

acestui tip de sofism cu *accidentul* – e descrierea pe care Alisa i-o face peştelui albiţă: fetiţa, care a văzut peştele numai la prînz, bine rumenit în pesmet, îşi extrapolează rapid experienţa şi declară, *simpliciter*, că albiţă „îşi ţine coada în gură şi are un înveliş de pesmet".

*

B.3. *Ignoratio elenchi* sau *ignorarea respingerii* se bucură de atenţia specială şi întru totul justificată a lui Aristotel. Esenţa paralogismului constă în faptul că la un argument dat, respondentul, ocolind tema în discuţie, deplasează (fie voluntar, fie din ignoranţă, fie din neatenţie etc.) disputa spre altceva. *Ignoratio elenchi* este sofismul respondentului, nu al întrebătorului; respondentul sofistic, în loc să răspundă printr-o contradicţie[51], opune un silogism despre altceva, adesea mascîndu-şi în limbaj alunecarea spre alt subiect. În capitolul aparte pe care i-l rezervă, Aristotel demonstrează că *ignoratio elenchi* e sofismul fundamental, la care pot fi reduse toate celelalte specii de paralogisme: „Sau trebuie să divizăm raţionamentele aparente şi respingerile aparente, aşa cum am procedat noi, sau trebuie să le reducem la ignorarea respingerii şi să facem din aceasta originea lor. În adevăr, toate felurile de respingeri arătate mai sus pot fi raportate la ignorarea definiţiei respingerii"[52]. Urmînd sugestiile aristotelice, mai trebuie menţionat că eroarea *ignoratio elenchi* poate fi făcută în două modalităţi principale: *ad rem* şi *ad hominem*; atunci cînd, în loc să discute argumentul dat, sofistul glisează spre o altă teză, avem o ignorare a respingerii *ad rem*; cînd însă sofistul atacă *persoana* care a susţinut o idee, avem de-a face cu argumentul *ad hominem.*

Frecventă, eroarea ignorării respingerii este şi foarte variată, deoarece cunoaşte mai multe modalităţi de încolţire, de constrîngere a interlocutorului. Fără să am pretenţia că aş prezenta

51. În limbaj logic, contradicţia nu este o altă oarecare opinie, ci numai negaţia tezei date.
52. Aristotel, *Respingerile sofistice*, 6, 168 a, p. 286.

o schemă completă și perfectă, cred totuși că *ignoratio elenchi* are următoarele subspecii și următoarea structură:

a) *Ignoratio elenchi ad rem* – argument îndreptat „împotriva argumentului însuși" (Aristotel, 33, 183 a, p. 373)

b) *Ignoratio elenchi ad hominem* – argument îndreptat „împotriva întrebătorului și a felului său de a întreba" (Aristotel, 33, 183 a, p. 373)

1. *ad baculum*: cu varianta *ad oculos*
2. *ad ignorantiam*: cu varianta „sofismul prostiei"
3. *ad misericordiam*
4. *ad populum*: cu varianta „sofismul majorității"
5. *ex silentio*
6. *ab auctoritate*: cu variantele
   – *ad verecundiam*
   – „argumentul vechimii": unui autor; unei cărți; unei experiențe etc.
   – „argumentul noului"
   – „antiautoritatea"
7. *ab invidia*

Înainte de a analiza și exemplifica variantele sofismului, să vedem însă o *ignoratio elenchi* dusă pînă la absurd: Coco-Cocou, sofistul profesionist din Lumea Oglinzii, încearcă să o convingă pe Alisa că e mult mai avantajos să primești daruri de „ne-ziua ta" decît de ziua ta, căci sînt mult mai multe „ne-zile ale tale" decît zile, iar argumentul său suprem este o *ignoratio elenchi*:

— Și [este] numai una [o zi] pentru daruri de ziua ta, înțelegi? *Soare*! [s.m., M.P.] Ce zici?
— Nu știu ce înțelegi prin soare – făcu Alisa.
Coco-Cocou rîse disprețuitor:
— Firește că nu știi, pînă nu ți-oi spune. Înțeleg că asta-i o dovadă cum nu se poate mai bună, care te face praf!
— Dar „soare" nu înseamnă „o dovadă cum nu se poate mai bună, care te face praf"! obiectă Alisa.
— Cînd folosesc *eu* un cuvînt – spuse Coco-Cocou, pe un ton cam disprețuitor – înseamnă exact ceea ce vreau eu să însemne, nici mai mult, nici mai puțin.

— Întrebarea este – spuse Alisa – dacă e *îngăduit* să faci vorbele să însemne atîtea lucruri deosebite.
— Întrebarea este – hotărî Coco-Cocou – cine e stăpîn, asta-i tot.

Dialogul acesta absurd surprinde cu acuratețe mecanismul ignorării respingerii, căci în loc de orice dovadă personajul dă un cuvînt arbitrar, *soare*; finalul autoritar al argumentării, în care Coco-Cocou apare ca stăpîn al vorbelor, un fel de Adam dînd nume, e tot un sofism, acela al autorității. Decretînd că sensul cuvintelor depinde numai și numai de cel care le întrebuințează, Coco-Cocou nu face, de altfel, decît să îl parafrazeze pe Lewis Carroll însuși! În manualul său de logică, acesta argumenta că „orice scriitor are dreptul absolut de a atribui sensul pe care-l vrea oricărui cuvînt sau oricărei expresii pe care vrea să o folosească. Dacă găsesc un autor care, la începutul cărții lui, declară: «Să ne-nțelegem că prin cuvîntul *alb* eu voi avea în vedere cuvîntul *negru*, iar prin cuvîntul *negru*, voi avea în vedere de fiecare dată *alb*», eu voi accepta cu supunere regula asta, chiar dacă o voi socoti contrară bunului-simț”[53]. De altfel, Coco-Cocou e un fel de Euthydemos dus la absurd: el reunește mai multe întrebări într-una singură, practică *dialela* (adică definirea a doi termeni unul prin celălalt, în cerc vicios), anunță idei paradoxale pe care le rezolvă omonimic, este specialist în amfibolii și în cuvinte dificile etc. Ca orice sofist profesionist ce posedă știința universală, și el declară că știe totul: „Eu pot explica toate poeziile care s-au născocit vreodată – și multe care nu s-au născocit încă pînă acum”. Așa cum gemenii într-ale paralogismelor, Euthydemos și Dionysodoros, emit sofisme după sofisme, producînd bine-cunoscutul efect al tehnicilor manieriste – adică stupoarea spectatorilor –, și Coco-Cocou, autorul unor scamatorii sofistice remarcabile, prin ignorarea respingerii de mai sus o stupefiază pe Alisa: la sfîrșit, fetița este „mult prea uluită ca să mai spună ceva”.

---

53. Lewis Carroll, *Logique sans peine*, traduction et présentation par Jean Gattégno et Ernest Coumet, illustration de Max Ernst, Paris, Hermann Éditeurs des Sciences et des Arts, 1988, p. 192.

a) *Ignoratio elenchi ad rem* este paralogismul îndreptat împotriva argumentului, iar nu împotriva persoanei care l-a enunțat. Un caz flagrant de ignorarea respingerii citim în *Amintirile* Annei Dostoievskaia atunci cînd ea discută scrisoarea lui N.N. Strahov adresată lui Tolstoi, scrisoare publicată în presă la puțin timp după moartea lui Dostoievski. Printre altele, scrisoarea îl acuză pe autorul *Demonilor* de pedofilie, sugerînd totodată că scena din *Demonii* în care Stavroghin pîngărește o fetiță s-ar origina în biografia autorului. Nu discut aici biografia celui pe care Turgheniev l-a comparat cu „faimosul marchiz de Sade", deoarece, în acest caz, mă interesează nu comportamentul erotic sau moralitatea lui Dostoievski, ci numai logica, stîngace și defectuoasă, cu care îl apără Anna Dostoievskaia: „acest rol ticălos al lui Stavroghin, Strahov, în răutatea sa, nu s-a sfiit să-l atribuie lui Feodor Mihailovici, uitînd că dedarea la un dezmăț atît de rafinat pretinde mari cheltuieli și că el nu este accesibil decît unor oameni foarte bogați, iar soțul meu a avut toată viața greutăți materiale"[54]. În loc să nege acuzația și să susțină că soțul ei era un om normal, Anna Dostoievskaia se pierde într-un raționament falacios, făcînd o jalnică *ignoratio elenchi.* În limbaj aristotelic, am putea spune că ea stabilește o falsă legătură cauzală între bogăție și perversitate, apoi, dovedind că lipsește cauza sau antecedentul („soțul meu a avut toată viața greutăți materiale"), socotește că a demonstrat și absența consecventului, deci a viciului. Din păcate, răspunsul Annei Dostoievskaia, trecînd *pe lîngă* acuzație și lăsînd-o intactă, e doar o *ignoratio elenchi ad rem*.

Așa cum silogismele se pot înlănțui în entimeme, epichereme, soriți, și raționamentele falacioase se pot lega unele de altele, rezultînd fie polisilogisme sofistice, fie pseudoargumente șubrezite, simultan, de mai mute erori; de altfel, ca și cum ar fi vrut să îl adeverească pe Pitagora, care spunea că răul este infinit, și Aristotel observa uimitoarea forță de proliferare a erorilor,

---

54. Anna Dostoievskaia, *Amintiri*, traducere și note de Leonida Teodorescu, București, Editura Univers, 1975, cap. „După moartea lui Feodor Mihailovici".

faptul că „nimic nu oprește ca același argument să sufere în același timp de mai multe greșeli". Așa stau lucrurile și cu următorul paralogism din *Vîrstele rațiunii*: întrebat de Florin Mugur: „Ați fost vreodată condamnat la moarte?", Paul Georgescu alunecă, grațios și laconic, pe lîngă întrebare: „Prima dată, cînd m-am născut". Răspunsul, foarte bun de altfel, este, în primul rînd, o *ignoratio elenchi*, deoarece sensul întrebării era dacă a fost vreodată condamnat de *un tribunal*, iar respondentul arată că a fost, dar de *natură*. Stratagema e veche: în *Vîrstele rațiunii* întîlnim același joc sofistic, pe care anticii îl crezuseră „irezistibil"[55], între *potrivit legii* și *potrivit naturii* ca în *Gorgias*, unde Socrate întreabă *după lege* și i se răspunde *după natură* și viceversa. În al doilea rînd, sintagma *prima oară* introduce ambiguitatea; deși pare o precizare, expresia e, de fapt, o tehnică de-a induce echivocul, de a sugera că a avut loc și o a doua condamnare, probabil *după lege*; iar la următoarea întrebare a intervievatorului, „Și a doua oară, cînd?", Paul Georgescu a replicat sec: „N-o să ai succes cu întrebarea asta"[56]. Recapitulînd, rezultă că în patru replici (scurte!) se concentrează trei sofisme ale respondentului: *echivocul* (prin sintagma „prima dată"), *ignoratio elenchi* (deoarece intervievatul răspunde, de fapt, la o altă întrebare decît i-a fost pusă) și, în sfîrșit, *eroarea celor patru termeni*, prin jocul ce se face între „condamnat conform legii"/„condamnat conform naturii". Cu o abilitate sofistică pe măsura misterului biografic pe care-l protejează, Paul Georgescu, deteriorînd puțin aura acelui eveniment, dar potențîndu-și nimbul de artist, a reușit așadar să nu răspundă.

b) *Ignoratio elenchi ad hominem* sau „argumentul la persoană" este atacul îndreptat împotriva omului care susține o teză, iar nu împotriva tezei înseși. Deși termenul *ad hominem* pare a se fi încetățenit tîrziu – *Dicționarul de filozofie* datează, greșit,

---

55. Aristotel, *Respingerile sofistice*, 12, 173 a, p. 314.
56. Florin Mugur, *Vîrstele rațiunii. Convorbiri cu Paul Georgescu*, București, Editura Cartea Românească, 1982, cap. „Pagină de dicționar".

chiar și argumentul în secolul al XVII-lea –, Aristotel, așa cum am mai arătat, cunoștea existența acestui pseudoraționament, opunîndu-l celui *ad rem*; în *Respingerile sofistice*, filosoful a menționat paralogismul care „se împotrivește întrebătorului, nu argumentului său", iar în capitolul 33 al tratatului, reluînd problema, a adăugat că „putem formula o întrebare și trage o concluzie sau împotriva tezei, sau împotriva respondentului"[57]. Atacul la persoană poate fi făcut în modalități variate; am identificat șapte principale variante *ad hominem*, dar nu este exclus ca acestea să fie mai multe.

b.1. *Ignoratio elenchi ad hominem*, subspecia *ad baculum*, pe scurt *argumentum ad baculum*. Argumentul baculinic, pe care Aristotel nu-l numește explicit în *Respingeri...*, constă în abandonarea planului teoretic al disputei în favoarea apelului la simțuri, senzațiile și percepțiile urmînd să înlocuiască demonstrația logică. Șubrezenia paralogismului stă tocmai pe fundamentarea argumentării pe simțuri. În acest sens, Aristotel a avertizat încă din *Analitica secundă* că „știința nu se dobîndește [...] prin senzație", căci aceasta „rămîne la individual, pe cînd cunoașterea științifică merge la universal"[58]. Diogene din Sinope, de pildă, a rămas celebru în istoria filosofiei pentru modul insolit în care a încercat să infirme paradoxele eleate pe seama imobilității absolute a Ființei și deci a imposibilității mișcării; paradoxele eleaților, pe seama cărora s-a scris o literatură imensă, constituiau subiect de nesfîrșite dispute încă din agora greacă; or, la o asemenea dispută logică despre imposibilitatea mișcării, în loc de orice contraargument *logic*, Diogene „se sculă și începu să umble"[59]. În legătură cu această „respingere" a lui Diogene Cinicul avem în *Organon* singura menționare, și anume una

57. Aristotel, *Respingerile sofistice*, 20, 177 b, p. 340; 33, 183 a, p. 373.
58. Aristotel, „Analitica secundă", în Idem, *Organon*, III, traducere, studiu introductiv și note de Mircea Florian, București, Editura Științifică, 1961, I, 31, 87 b.
59. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, VI, 39, p. 305.

aluzivă, a argumentului bastonului: „Chiar dacă cineva s-ar strădui să arate absurditatea acestei concluzii [a eleaților, că mișcarea e imposibilă] și chiar dacă el ar fi dovedit aceasta de mii de ori, nu înseamnă că s-a găsit soluția argumentului lui Zenon. Căci soluția stă în arătarea falsității raționamentului prin *descoperirea temeiului falsității*" (s.m.)[60]. Cu alte cuvinte, Aristotel precizează că paradoxul logic al lui Zenon trebuie să fie soluționat tot logic, și nu prin simpla dovadă empirică, prin faptul că omul umblă. Lectura *Vieților și doctrinelor filosofilor* ne convinge că Diogene Cinicul se specializase în *argumentum baculinum*; de pildă, el ar fi încercat să infirme paradoxul *Cornutul* indicîndu-și, cu un gest caragialian, fruntea, dar fără a se osteni să caute adevărata soluție, adică ambiguitatea. Or, o problemă logică se cere soluționată logic, nu numai faptic; aș spune că este legea *talionului logic*, peste care nu se poate trece. Un alt exemplu e și mai sugestiv: auzind pe cineva vorbind despre fenomenele cerești, l-a întrebat: „De cîte zile ai sosit din cer?"[61]. Sofismul a devenit, în acest caz, transparent: filosoful și-a redus interlocutorul la tăcere, cerîndu-i dovada perceperii *senzoriale* a lucrurilor despre care vorbește; dar, deși despre multe fenomene avem numai cunoștințe indirecte, iar nu percepții, aceasta nu constituie o piedică în constituirea unor adevăruri; în plus, percepțiile nu sînt o sursă indiscutabilă a cunoașterii. Prin respingerea sa caustică, filosoful din Sinope îl discreditează complet pe vorbitor, acoperindu-l de ridicol; dar cu toate acestea întrebarea sa nu este mai puțin sofistică, nu-și pierde apartenența la *argumentum baculinum*.

Argumentul bastonului, despre care tradiția spune că și-a luat numele de la gestul filosofilor de a bate cu bastonul în pămînt, ca semn al apelului la simțuri, are o variantă *ad oculos*, adică pretinderea unei dovezi nu în general senzoriale, ci strict vizuale. Sintetic, am putea defini această variantă a paralogismului prin vorbele lui Iisus: „Pentru că m-ai văzut, ai crezut".

---

60. Aristotel, *Respingerile sofistice*, 24, 179 b, p. 352.
61. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, VI, 38-39, p. 305.

Iar exemplul arhetipal al acestui fel de a întemeia certitudinea și de a respinge orice altă sursă sau garanție de adevăr este Toma cel incredul, care pretinde: „Dacă nu voi vedea în mîinile Lui semnul cuielor, și dacă nu voi pune mîna mea în coasta Lui, nu voi crede"[62]. Și celebrul vers arghezian: „Vreau să te pipăi și să urlu: «Este!»", dacă am vrea să îl reducem la logică, ar ține de această clasă lunecoasă.

Întîmplarea face ca aceste ultime exemple să aibă altă tonalitate decît ludicele ilustrări anterioare; iar aceste argumente *ad oculos* sînt susceptibile și de o altă interpretare, mai gravă, în registrul metafizic. Dar vecinătatea lor cu metafizicul nu le anulează caracterul paralogic, nu atenuează insuficienta argumentare logică a dovezilor atît de dramatic rîvnite. Demontarea logică a celor două argumente greșit puse poate fi urmărită pe seama unei scurte parabole a lui Borges, *Roza lui Paracelsus*. Istoria exemplară a lui Borges spune că un tînăr doritor de cunoaștere absolută vine la Paracelsus și-i cere să-l accepte ca discipol; dar, înainte de a-i deveni discipol, tînărul pretinde o dovadă, o *demonstratio ad oculos*: „Se spune, rosti el, că tu poți arde un trandafir în flăcări, pentru a-l face să renască apoi din propria-i cenușă, cu ajutorul artei și priceperii tale. Îngăduie-mi, așadar, să fiu martor al acestei minuni". Paracelsus îi refuză miracolul, motivînd: „Dacă aș face-o, ai spune că e vorba despre o aparență impusă de magia ochilor tăi. Miracolul nu ți-ar da încrederea pe care o cauți"[63]. Deși analizînd-o numai din punctul de vedere al corectitudinii logice simplific nepermis capodopera borgesiană, replicile de mai sus suportă totuși și o lectură de tip logic; așadar, tînărul pretinde demonstrarea cunoașterii absolute printr-o probă accesibilă simțurilor/privirilor sale, iar magistrul îi arată că pretenția lui e o eroare logică, întrucît simțurile pot fi înșelătoare, că un dat senzorial nu poate întemeia un adevăr general, necesar, legic, deci logic. Aceste exemple *ad oculos* se subsumează perfect argumentului bastonului; așa

62. *Evanghelia după Ioan*, 20, 24-29.
63. Jorge Luis Borges, „Roza lui Paracelsus", în Idem, *Cartea de nisip*, traducere de Cristina Hăulică, București, Editura Univers, 1983.

cum o eroare logică nu poate fi infirmată în plan practic, empiric, ci numai în planul său de referință, deci logic, la fel și adevărul deplin trebuie argumentat și logic, nu numai empiric; căci unui argument al simțurilor i se poate imputa, de pe poziții logice, caracterul iluzoriu al percepțiilor.

Pînă aici am văzut varianta „nobilă" a argumentului bastonului. Acesta are însă și o a doua modalitate demonstrativă, constînd în metamorfozarea grotescă și bine cunoscută a argumentației în constrîngere extralogică, în înlocuirea dovezilor raționale fie cu amenințări, fie cu recompense. În *Odiseea*, discuțiile, chiar și între zei, pot lua forma amenințării: de pildă, Hermes o convinge pe Calipso să-l elibereze pe Odiseu din captivitatea peșterii sale spunîndu-i:

Ferește-te să-l întărîți pe Joe,
Mi-e nu cumva să tabere pe urmă
Asupră-ți, mînios fiind pe tine.

Sau, alt exemplu străvechi: Strepsiade al lui Aristofan, inițiat în misterele sofistice de rînd și declarînd, pe bază de omonimie, că „a avea grijă de cineva" și a-l bate este același lucru, își „convinge" creditorii să-i dea pace printr-un asemenea argument:

Vrei să mă dai în judecată?... Ia-ți tălpășița de pe-aici.
Să mi se-aducă un baston[64].

În *Căsătorie cu de-a sila* a lui Molière, Sganarel „argumentează" în fața scepticului Marfurius prin aceleași mijloace: „Te-nvăț eu să vorbești ca oamenii, nu ca filosofii, cîine turbat! (*Îl lovește cu un baston*)"[65]. Pledoarii asemănătoare se găsesc din belșug în Caragiale; profesorul Bumbeș din *Premiul întîi* e „convins",

---

64. Aristofan, „Norii", traducere de Demostene Botez și Ștefan Bezdechi, în Idem, *Teatru*, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1956.
65. Molière, „Căsătorie cu de-a sila", în românește de Tudor Mușatescu, în Idem, *Teatru*, II, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1955.

de pildă, să rectifice media unui copil prin alternativa: „în sfîrșit, alege!, vrei să rămîi aci la noi, ori vrei să pleci mîine! Ai înțeles?". În *Emulațiune*, Profesorul îl aduce la ordine pe elevul Otopeanu prin întrebarea: „Otopene! socotești că nu ți-s urechile destul de lunji?"; în *O noapte furtunoasă*, Jupîn Dumitrache își avertizează dulce servitorul:

> Mă Spiridoane, fii băiat de treabă, mă, că iau pe Sfîntul Niculae din cui; știi că i-am pus sfîrcul nou de ibrișim, vezi să nu-i fac safteaua pe spinarea ta!

Dascăl prost este o înlănțuire uimitoare de constrîngeri și recompense, iar în *Amici*, același sofism, transformat în argument suprem, reglementează prietenia dintre Lache și Mache:

> MACHE: Mizerabilul! Canalia! Cine e [cel ce m-a calomniat]? trebuie să-mi spui numele lui!
> LACHE: Uite, vezi? ăsta e [cusurul tău]...
> MACHE: Nu vreau să știu nimic!... Trebuie să mi-l spui!...
> LACHE: Nu-ți spun!...
> MACHE: Îți trag palme, mă-nțelegi!

În sfîrșit, chiar și intrarea la spectacol (*Teatrul Național*, IV) se face prin argumentarea baculinică:

> CONTROLORUL: Biletul, vă rog.
> UN DOMN: Îți trag palme, mă-nțelegi? (Intră)

La urma urmelor, asemenea „argumente" suporta cu răbdare chiar Socrate, asupra căruia atenienii se năpusteau „cu pumnii sau îl trăgeau de păr", după cum ne spune Diogenes Laertios. Iar în Țara Minunilor, la fiecare replică a interlocutorilor săi, Regina de Cupă răcnește drept răspuns:

> — Să i se taie capul!

b.2. *Ignoratio elenchi ad hominem*, subspecia *ad ignorantiam*, pe scurt argumentul „la ignoranță". Este greu de spus dacă

Stagiritul a intuit sau nu această formă a ignorării respingerii; cîteva pasaje din *Respingerile sofistice* ar putea fi socotite referiri aluzive la paralogismul „relativ la ignoranță"; de pildă, în capitolul 8 al tratatului, filosoful vorbește despre silogismele care „nu arată că respondenții sînt ignoranți în chestiunea ce se discută", precum și despre faptul că sofiștii pot „să ajungă la o concluzie falsă din cauza ignoranței respondentului"[66]. Probabil că primul filosof ce introduce termenul *argumentum ad ignorantiam* este John Locke; el precizează că sofismul e o „cale" prin care oamenii cer „adversarului sau să admită ceea ce se propune drept probă, sau să prezinte el o probă mai bună"[67]. Argumentul relativ la ignoranța interlocutorului se întîlnește mai ales cînd se operează cu premise probabile. Imposibilitatea interlocutorului de a aduce o probă mai bună este socotită drept dovadă că explicația dată ar fi și corectă; deci sofistul își întemeiază superioritatea nu pe cunoașterea proprie, nu pe adevărul premiselor sale sau pe corectitudinea exemplară a raționamentului său, ci pe lipsa de cunoaștere a respondentului. În *Sofistul*, dezbătînd problema *ființei*, Străinul și Teetet, cele două personaje ale dialogului, conchid, de pildă, *ad ignorantiam*: „Apoi, de vreme ce ei [opozanții] nu pot formula o altă definiție mai bună ca aceasta, o vor primi pe a noastră"[68]; cei doi repetă sofismul și cînd analizează *alteritatea*, căci pretind unor virtuali opozanți „o concluzie mai bună"[69]. În fond, ca expresie a provizoratului permanent în care se află cunoașterea, ce înaintează din eroare în eroare, de la concluzii mai puțin bune spre altele cu numai ceva mai bune decît primele, sofismul relativ la ignoranță este... corect și emblematic pentru condiția umană.

Un exemplu, clar și naiv, de sofism al necunoașterii găsim, evident!, în Cărțile Alisei:

---

66. Aristotel, *Respingerile sofistice*, 8, 169 b, pp. 295-296.
67. John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, II, traducere de Teodor Voiculescu, note de Dan Bădărău, București, Editura Științifică, 1961, p. 297.
68. Platon, *Sofistul*, 247, p. 70.
69. *Ibidem*, 259, p. 88.

— Limbi străine știi? Cum se spune pe franțuzește zdrîng-zdrîng?
— Zdrîng-zdrîng nu e englezește – răspunse Alisa grav [semnalez *ignoratio elenchi ad rem*].
— Da cine a spus că e? făcu Regina Roșie.
De data asta, Alisa gîndi că găsise un mijloc să scape din încurcătură.
— Dacă-mi spuneți în ce limbă e „zdrîng-zdrîng", vă spun și eu cum se zice pe franțuzește! exclamă triumfător.

O altă formă a acestui raționament falacios este încercarea de a reduce respondentul la tăcere prin acuzația deschisă că ar fi un ignorant. Un bun exemplu întîlnim în *Noul Organon* al lui Francis Bacon; încercînd să impună superioritatea propriei sale filosofii, Bacon îi învinuiește pe antici de ignoranță: el enumeră meticulos ce nu cunoșteau ei: „Nu cunoșteau nimic din Africa, dincolo de partea cea mai apropiată a Etiopiei; nimic despre Asia, dincolo de Gange; încă mult mai puțin despre provinciile Lumii Noi, nici măcar din auzite sau din vreun zvon bine întemeiat" etc. În schimb, în „vremurile noi" și de glorie ale lui Bacon, nu numai că s-a descoperit America, dar „provizia noastră de cunoștințe a crescut la nesfîrșit"[70], enunță cu satisfacție filosoful, care, încă prin titlul lucrării sale – *Noul Organon* –, are ambiția de a i se opune și substitui lui Aristotel. Evident, aserțiunile lui Bacon sînt adevărate; dar, în ciuda adevărului lor de necontestat, argumentul nu e mai puțin o *ignoratio elenchi ad ignorantiam*; căci nu poate fi discreditată valoarea *filosofiei* lui Zenon, Pitagora, Democrit, Platon, Aristotel, Epicur, Teofrast etc. numai pentru că aceștia nu aveau cunoștințele de *geografie* ale secolului al XVII-lea; ironia diabolică a destinului face ca Bacon (care în *Noul Organon* s-a opus folosirii anticilor drept *autorități* universale și incontestabile) să respingă sofismul *ignoratio elenchi ab auctoritate* prin sofismul geamăn, *ignoratio elenchi ad ignorantiam*. Karen Blixen, cu spiritul ei malițios, ar spune că există un Diavol sau un Dumnezeu al sofiștilor, ce-i apără, prin astfel de renghiuri, de lipsa de umor a unor

70. Francis Bacon, *Noul Organon*, traducere de N. Petrescu și M. Florian, studiu introductiv de Al. Posescu, București, Editura Academiei, 1957, p. 61.

logicieni ca Francis Bacon; aș fi curioasă să știu cîte sofisme involuntare am făcut eu însămi în acest „dicționar de sofisme"...

Foarte spectaculos este argumentul prin care Dobrogeanu-Gherea a încercat, într-o dispută pe teme sociologice, să închidă gura prietenului său ignorant și genial, I.L. Caragiale: sastisit de obiecțiile lui iscusite, Gherea s-ar fi lamentat: „Dacă mă potrivesc și discut cu un ignorant în materia pe care eu o cercetez de atîția zeci de ani"[71]; sofismul este dublu, unind, ca un Ianus bifrons, argumentul la *ignoranța* lui Caragiale cu acela la *autoritatea* proprie a lui Gherea; savuroasă, replica restauratorului din gara Ploiești ne dă un indiciu asupra talentului *dialectic* (în sens socratic și aristotelic, de „examen critic") pe care îl poate avea nu numai specialistul, ci și diletantul, dacă acesta din urmă are simțul critic, inteligența vie și rapidă, sau, însumînd, geniul lui I.L. Caragiale.

Argumentul relativ la ignoranță se întîlnește frecvent în gîlcevile de tot felul care animă viața unei culturi; de pildă, în vara anului 1933, Mihail Sebastian își acuza adversarii ideologici de la *Viața românească* de necunoașterea limbii române: „Învață să scrii românește, domnule Călinescu", îl îndemna el pe G. Călinescu, ale cărui articole îi păreau „cleioase" precum „o hîrtie cleioasă de prins muște"[72]. Peste un an, în vara anului 1934, cînd situația lui Sebastian s-a schimbat radical iar *De două mii de ani*, romanul său, a provocat un imens scandal cu substrat ideologic, Sebastian însuși a fost acuzat de către vechi și noi adversari de-ai săi, de asemenea *ad hominem*, că este un ignorant în materie de limbă română; așa că o parte din războiul neliterar în care a fost prins s-a consumat și prin numărarea erorilor, reale sau inventate, de limbă românească[73].

---

71. Dimitrie Gusti, „Cîteva amintiri despre Caragiale" (1945), în *Amintiri despre Caragiale*, antologie și prefață de Ștefan Cazimir, București, Editura Minerva, 1972, pp. 94-95.
72. Mihail Sebastian, „Răspuns unui fost critic", în *Cuvîntul*, anul IX, nr. 2958, 21 iul. 1933, pp. 1-2.
73. Mihail Sebastian, *Cum am devenit huligan. Fapte, texte, oameni*, București, Editura Cultura Națională, 1935, pp. 156-157. Vezi și

Personajele din Lumea Oglinzii se acuză și ele, reciproc, de ignoranță. De pildă, Reginele se grăbesc să spună că Alisa nu știe adunarea, scăderea, deci „nu știe deloc să socotească"; e drept că metoda lor de a verifica știința Alisei e cu totul insolită, Alisei dîndu-i-se să rezolve, ca problemă de împărțire: „Împarte o pîine cu un cuțit. Care-i răspunsul?". Bazată pe omonimia cuvîntului *împarte*, problema se rezolvă în... „tartine, bineînțeles". Cea mai grea problemă este însă una de scădere: „Un cîine are niște oase; tu îi iei unul; ce rămîne?". Răspunsul, la care nedumerita eroină nu are cum ajunge, e că rămîne „răbdarea cîinelui", deoarece, luîndu-i osul, „cîinele și-ar pierde răbdarea", iar cînd ar pleca, „ar rămîne răbdarea cîinelui". „Sofismul răbdării" amintește oarecum de *Cornutul* lui Eubulide din Milet: „Ai ceea ce n-ai pierdut. Nu ai pierdut coarne, deci ai coarne"[74]. Iar avantajele de-a fi încornorat le știm din *Gargantua și Pantagruel*:

> Nu-i e dat oricui să poarte coarne! a răspuns fratele Ioan. Dacă nevasta te va înșela, însemnă, *ergo*, că va fi frumoasă; *ergo*, cu tine drăgăstoasă; *ergo*, mulți prieteni vei avea; *ergo*, te vei bucura[75].

În acest celebru sofism al coarnelor, eroarea provine din premisa majoră, care e falsă, că ai numai ceea ce posezi și poți pierde numai ceea ce ai posedat cîndva. Totodată, „sofismul răbdării" e oarecum simetric *Încornoratului*: căci Eubulide demonstra că *ai*, posezi o însușire cum ai poseda un obiect, iar Reginele susțin că *rămîne* o însușire pentru că ai pierdut-o așa cum ai pierde un obiect. Și Eubulide, și Reginele vorbesc despre o însușire ca despre un obiect, reificînd-o. Or, după

Marta Petreu, *Diavolul și ucenicul său: Nae Ionescu – Mihail Sebastian*, ediția a doua revăzută și adăugită, Iași, Editura Polirom, 2010, cap. 15.

74. Citat după Anton Dumitriu, *Paradoxele logice*, București, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, 1944, p. 22.
75. François Rabelais, *Gargantua și Pantagruel*, în românește de Alexandru Hodoș, prefață de N.N. Condeescu, ilustrații de Benedict Gănescu, București, Editura pentru Literatură Universală, 1967, cartea a III-a.

acest turnir sofistic, în care Alisa e învinsă în toate probele, Reginele conchid categoric, *ad ignorantiam*, că Alisa „nu știe deloc să socotească!". Iar aceasta, care și-a însușit rapid și după ureche mecanismul sofistic, le înfruntă cu aceleași arme, obligîndu-le să recunoască, umilite, că scăderea n-o știu, nici ele, „în nici un caz!".

Numai o nuanță infimă, dată de absența sau prezența politeții, desparte argumentele ignoranței și bastonului de acela relativ la prostie, pe care l-am putea numi *argumentum ad stultitiam*; putem citi o descriere exactă și savuroasă a sofismului în *Istoria logicii* a lui Nae Ionescu: „Dar d-voastră știți cît de comozi sîntem noi; cînd există divergență de păreri, spunem despre celălalt că e prost și am isprăvit!"[76]. Nenea Iancu, de pildă, în *Dascăl prost*, îl „convinge" pe profesorul Pricupescu întîi prin intimidarea baculinică („Nu-ți cunoști interesul! de ce să te pui cu niște oameni mari, cari au atîta influență?"), apoi, iritat, decide: „ești un prost!". În Țara Minunilor, ca un autentic personaj caragialian, Grifonul argumentează și el: „dacă nu știi ce înseamnă *a împoci*, ești o nătîngă, și gata!".

b.3. *Ignoratio elenchi ad hominem*, subspecia *ad misericordiam*, sau argumentul „relativ la milă", este, după cum notează Gheorghe Enescu în *Dicționarul de logică*, paralogismul ce „face apel la sentimentele de milă sau simpatie în favoarea cuiva pentru a-i dovedi, de exemplu, nevinovăția". Nu cunosc momentul încetățenirii termenului *argumentum ad misericordiam*, dar practicarea acestuia trebuie să aibă o vechime imemorială, deoarece procedeul este, ca întotdeauna, anterior numelui. Într-un anumit sens, l-a folosit și Odiseu cel viclean, căci i-a înduplecat pe zei să-i permită repatrierea nu prin dovedirea nevinovăției sale, ci prin lacrimi, așadar stîrnindu-le mila; iar Atena „cea cu ochi albaștri", pledîndu-i cauza, îl acuza pe Zeus că stă „cu inima împietrită" în vreme ce Călătorul „tot suferă nenorociri departe/ de dragii lui". Și ce surpriză: cuvintele

76. Nae Ionescu, *Istoria logicii*, al doilea curs, 1929-1930, ediția a doua neschimbată, București, Tipografia Societății Cooperative „Oficiul de Librărie", 1943, p. 68.

zeiței *rațiunii* surprind însăși esența argumentului, *arațional, ad misericordiam.*

Ad misericordiam și neevitînd scenele publice cu lacrimi au fost și mijloacele prin care Pericle, prietenul și protectorul sofiștilor, a scăpat-o pe Aspasia cînd aceasta a fost dată în judecată: „vărsînd multe lacrimi pentru ea la proces [...] și rugînd pe judecători", omul politic a reușit să înduplece tribunalul și să-și scape iubita[77] de o condamnare periculoasă.

Această variantă de *ignoratio elenchi*, ce abate discuția de pe temeiul rațional pe nisipurile mișcătoare ale „logicii sentimentelor", este menționată – critic – și în *Apărarea lui Socrate.* Se pare că în tribunalul atenian se consolidase obiceiul de a „dovedi" nevinovăția unui acuzat mai ales prin cantitatea de lacrimi și rugăminți adresate judecătorilor; apelul la milă se transforma într-un spectacol public, deoarece acuzatul implora iertarea judecătorilor „aducîndu-și în fața lor, pentru a le stîrni cît mai multă milă, copiii, rudele, prieteni mulți". La propriul proces, Socrate a dezavuat fățiș procedura *ad misericordiam*: „nu mi se pare nici drept să te rogi de procuror și datorită rugăminților să scapi, ci se cuvine să-l lămurești și să-l convingi [că ești nevinovat]"[78], declară sfidător înțeleptul. Într-adevăr, argumentul relativ la milă nu probează, ci persuadează, „înduplecă"[79], după cum spunea Kant, prin abaterea atenției de la punctul nevralgic – vinovăția sau nevinovăția unui ins – la aspectele secundare, circumstanțele. A *persuada* derivă din latinescul *suadare*, care înseamnă „a sfătui", și presupune manipularea *emoției* ascultătorului; iar pe calea emoțională, resortul deliberativ strict logic este practic scos din funcțiune. Refuzînd pledoaria *ad misericordiam*, adică „logica sentimentelor", cum ar spune Ribot, Socrate preferă persuasiunii acțiunea rece a

---

77. Plutarh, *Vieți paralele*, I, studiu introductiv, traducere și note de N.I. Barbu, București, Editura Științifică, 1960, pp. 406-407.
78. Platon, *Apărarea lui Socrate*, 34 c și 35 c, pp. 35-37.
79. Immanuel Kant, *Logica generală*, traducere, studiu introductiv, note și index de Alexandru Surdu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, cap. „Convingerea și înduplecarea", pp. 126-127.

convingerii („se cuvine să-l lămurești și să-l convingi” pe judecător), situîndu-se astfel pe poziția strict logică. *Convingerea* vine din latinescul *vincere*, care înseamnă „a învinge”; convingerea, cînd reușește, duce la capitularea totală a ascultătorului în fața argumentelor raționale[80], logice. În cazul lui Socrate însă, eșuînd în fața tribunalului atenian, argumentele logice sînt victorioase numai în posteritate.

Strict vorbind, argumentul mizericordiei ține mai puțin de filosofie sau logică, ci mai ales de retorică, adică de acea artă inițiată și dezvoltată de şcoala filosofică a marilor sofişti; retorica se vrea „o logică a valorilor şi a plauzibilului”[81], un substitut al silogismelor rigide care, dincolo de anumite limite, nu mai pot surprinde fluiditatea proceselor psihice; în *Gorgias*, ea e numită „făuritoarea convingerii întemeiate pe credință, şi nu pe învățătură” ori pe rațiune; încă prin intenție, retorica este deci o încălcare flagrantă a logicului, presupunînd invazia sentimentului în lumea dreptei şi recii judecăți logice. În numele argumentului mizericordiei, de pildă, va cere Rică Venturiano ba dragostea „angelului” său („nu striga, madam, fii mizericordioasă! Sînt nebun de amor”), ba salvarea din pericolul de a fi prins: „Madam, ai mizericordie de un june român în primăvara existenții sale! de-abia douăzeci și cinci de roze şi jumătate înnumăr, douăzeci şi șase le împlinesc tocmai la Sfîntul Andrei... Scapă-mă!”. Zeci de mici aranjamente dubioase, înduioșătoare şi foarte omeneşti din lumea lui Caragiale sînt obținute prin apelul universal la înțelegere-toleranță-milă: „te rog!... faci un mare bine pentru mine şi pentru familia mea... copiii mei...” (*Infamie*); „Te rog, dragă Costică! dacă rămîne băiatul repetent încă un an, e o nenorocire pentru familia lui... și pentru mine o mare mîhnire...” (*Lanțul slăbiciunilor*) etc. Deloc spectaculoase, ele sînt bine ştiuta, „irezistibila milogeală prietenească”, după cum le caracterizează un personaj caragialian, iar dispariția lor nu mi se pare

80. Vasile Florescu, *Retorica și neoretorica. Geneză, evoluție, perspective*, București, Editura Academiei, 1973, pp. 43-44 (în continuare: *Retorica și neoretorica*).
81. *Ibidem*, p. 29.

în nici un caz previzibilă. Inclusiv măruntele afaceri necurate ale lui Pristanda devin omenește inatacabile, căci sînt apărate de același paravan universal al milei: „Familie mare... renumerație după buget mică...".

În dialogurile sale, Platon, nu o dată prin vocea lui Socrate, a dus un război pe viață și pe moarte contra invaziei sentimentului în cunoaștere. Dacă tragedia greacă ne arată, prin personajele tragice – adică ireconciliabile, pentru că plasate pe poziții sentimentale antinomice –, cît de mare este teritoriul sentimentelor omenești și ce forță colosală au acestea, Platon, în schimb, a dus un război neîncetat contra sentimentelor și a dreptului de a apela la ele cînd e vorba să evaluezi și să tranșezi o situație. În universul lui Platon, numai valorile sublime cum sînt binele, adevărul și dreptatea pot fi invocate ca argumente. Așa cum rezultă chiar și numai din dialogul, mai sus citat, *Apărarea lui Socrate*, valorile sentimentale curente nu au trecere în lumea platoniciană, iar argumentul mizericordiei, întemeiat, cum îi spune și numele, pe milă, de fapt pe empatia cu cel în nenorocire și/sau greșeală, nu se bucură de nici o aprobare. Așa că la procesul său Socrate a mizat cît se poate de sfidător pe un adevăr dezbrăcat de orice persuasiune afectivă, drept care a și fost condamnat de către judecătorii pe care i-a provocat în felul acesta. Chiar dacă lipsit de o corectă întemeiere logică și chiar dacă ușor stînjenitor-ridicol – dar întemeiat în natura sau realitatea umană, care este una *și* afectivă, nu doar rațional-logică –, argumentul milei nu pare și nu este de fapt un argument de aruncat la recuzita istorică a omenirii. Dimpotrivă, acesta îmi pare a fi mai degrabă un argument care trebuie șlefuit, într-un utopic act de *educație sentimentală*, ca partea afectivă fără de care logica și rațiunea omului devin reci și, în consecință, dăunătoare.

b.4. *Ignoratio elenchi ad hominem*, subspecia *ad populum*, sau argumentul „relativ la popor" este acel pseudoargument care se „adresează poporului, mulțimii, de obicei prin pateticul discursurilor publice [...] flatîndu-i, lingușindu-i pasiunile, sentimentele, prejudecățile, cusururile sau calitățile, superstițiile ori

preferințele"[82]. Așadar, în loc să se dovedească o teză prin date concrete și adevărate, se pledează măgulind prejudecățile mulțimii. Așa cum *argumentum ad misericordiam* mînuiește afectele individului, acest sofism paralel manipulează sentimentele de grup: etnice, naționale, de breaslă etc., flatînd prejudecățile colective. Iată, de pildă, cum îi combate Diogenes Laertios, la începutul minunatei sale cărți, pe autorii ce atribuiau începuturile filosofiei unor popoare străine, iar nu grecilor: „Dar acești autori uită că realizările pe care ei le atribuie barbarilor aparțin grecilor, cu care începe nu numai filosofia, dar și însuși neamul omenesc". Apoi, motivele pentru care Thales din Milet mulțumea zeilor – (un fel de replică eternă la „Ruga fariseului"): „întîi, pentru că m-am născut om și nu animal, apoi, pentru că-s bărbat și nu femeie și, al treilea, pentru că sînt elen și nu barbar"[83] – sînt, prin finalitatea lor, tot un *argumentum ad populum.*

Deși cele mai spectaculoase sofisme *ad populum* s-ar putea decupa din spațiul istoriei politice, unde frecvența lor este inevitabil mare, mă voi limita la probe mai șterse, extrase din teritoriile, mai inocente, ale literaturii. Caragiale se dovedește, și pentru acest paralogism, o sursă generoasă; în *Meteahnă*, de pildă, nenea Iancu mărturisește că n-a reușit să se împrietenească cu un tovarăș de băi decît după ce a folosit o anume „stratagemă, care mi-a reușit. Într-o dimineață, cînd ne-am așezat alături la cafea, după ce l-am salutat frumos, i-am zis pe ungurește: «Bună dimineață poftesc!»". Efectul sofismului *ad populum* e instantaneu, comeseanul lui Caragiale devenind, din posac și distant, radios și afabil. În *Români verzi*, Caragiale ne dă, ce-i drept, și pandantul românesc al unui patriotism rău înțeles, întins „peste maximul de elasticitate" și toleranță. Uneori, acest paralogism e o simplă *captatio benevolentiae*, pe temelia căreia se clădesc, cu migală și pricepere, interese de altă natură; nimic mai patetic și mai falacios, de pildă, decît debutul oratoric al lui Cațavencu: „Ca orice român, ca orice fiu al țării sale... în

---

82. Romulus Demetrescu, *Tratat elementar de logică*, București, Editura „Remus Cioflec", f.a. [1946], p. 172.
83. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, I, 3, p. 115; I, 33, p. 124.

aceste momente solemne... mă gîndesc... la țărișoara mea... la România... la fericirea ei... la progresul ei... la viitorul ei!". În *O noapte furtunoasă*, acest pseudoargument este dus pînă la grotesc, căci Ipingescu, de pildă, îl salvează pe junele Rică Venturiano de răzbunarea soțului ofensat, a lui Jupîn Dumitrache, tocmai prin apelul *ad populum*, „E d-ai noștri, e patriot!"; iar cînd „patriotul" amorezat prinde limbă, toarnă un discurs *ad patriam*, menit să înlocuiască scuzele, explicațiile, declarațiile de amor către Zița etc.: „Domnule, Dumnezeul nostru e poporul: *Box populi, box dei!* Noi n-avem altă credință, altă speranță decît poporul... Noi n-avem altă politică decît suveranitatea poporului...".

O formă particulară a paralogismului *ad populum* este *sofismul majorității*: sintetic, acesta ar suna cam așa: „pentru că majoritatea susține această teză, rezultă că teza e adevărată". Or, încă Aristotel avertiza, în *Metafizica* sa, că „adevărul nu trebuie judecat prin numărul mai mare sau mai mic al celor care afirmă acest lucru"[84]; iar John Locke preciza că a accepta un asemenea raționament este sinonim cu a gîndi că „adevărul ar fi stabilit prin votul mulțimii"[85]. Sau, cum observă Nae Ionescu, domeniului cunoașterii i se aplică metode electorale: „Este transpus astfel un soi de criteriu democratic al cunoașterii: cel mai deștept om din țara românească este cel care capătă cele mai multe voturi la alegeri. Va să zică, nu este vorba de cine este realmente cel mai deștept, ci de cine este considerat ca atare de cei mai mulți oameni"[86], ceea ce e evident absurd. Iar dascălul din *Erasmus Montanus sau Rasmus Berg*, comedia lui Ludvig Holberg, argumentează întemeiat pe părerea celor mulți: „cum poate un om în toată firea să facă neghiobia de a spune că pămîntul e rotund! Sunt încredințat că nu există un om în tîrg ca să nu osîndească o astfel de părere! [...] Întreabă pe orice locuitor din acest tîrg și vezi dacă va fi vreunul de părerea d-tale, că pămîntul e rotund. Și eu știu că trebuie să ai mai multă încredere în ce

84. Aristotel, *Metafizica*, IV, 5, 1009 b, p. 147.
85. Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, II, p. 328.
86. Nae Ionescu, *Istoria logicii*, p. 71.

spun cei mulți decît în ceea ce spune unul singur. *Ergo*, n-ai dreptate".

Un exemplu de pseudoraționament al majorității putem citi în *Alcibiade*: „Dar nu-i așa că oamenii știutori se înțeleg între ei și nu se dezbină în păreri?", îl întreabă insinuant Socrate pe frumosul atenian, susurînd apoi: „Dar în chestiunile în care părerile lor se dezbină vei mai spune că sînt știutori?", întrebare la care seducătorul dandy al Antichității răspunde cum i-a fost sugerat: „Bineînțeles că nu" [87]. Cu alte cuvinte, majoritatea sau, mai exact, unanimitatea celor știutori ar fi un garant al adevărului, iar dezbinarea, o dovadă a nedeținerii adevărului. Or, se știe că „știutorii", specialiștii, nu au întotdeauna aceleași păreri despre un fenomen și, chiar dacă ar avea, coincidența opiniilor nu reprezintă nicidecum o dovadă că teza lor e și adevărată.

Sofismul majorității este obiect de dispută și în drama ibseniană *Un dușman al poporului*; „Majoritatea are totdeauna dreptatea [adevărul] de partea ei", susține tabăra sofiștilor, dornici să înăbușe un adevăr ce le-ar aduce mari pierderi bănești; iar doctorul Stockmann, apărînd adevărul, le replică: „Vreau să răstorn această minciună că adevărul ar fi de partea majorității [...]. Toate aceste adevăruri cultivate de majoritate seamănă cu conservele vechi, cu slănina rîncedă și mucezită. Asta e originea scorbutului moral care roade societatea noastră"[88]. Realist vorbind, uneori majoritatea poate să aibă dreptate, alteori nu; dar apelul la majoritate poate fi admis numai dacă între ideile atribuite majorității și realitate există concordanță, deci numai dacă există, pe lîngă consens, și adevăr. A pleda o teză doar prin invocarea majorității, fără o anterioară verificare a adevărului, va fi întotdeauna un abuz logic. De altfel, de la Caragiale încoace, noi știm ce înseamnă atît unanimitatea, cît și majoritatea, așa că intuim cu ușurință mecanismul erorii. Căci prin sofismul majorității am ajuns noi să repetăm, alături de personajele lui

87. Platon, „Alcibiade", traducere de Sorin Vieru, în Idem, *Opere*, I, 111 b, p. 105 (în continuare: *Alcibiade*).

88. Henrik Ibsen, „Un dușman al poporului", în românește de Sidonia Drăgușanu și N. Filipovici, în Idem, *Teatru*, II, București, Editura pentru Literatură Universală, 1966.

Andersen, deși împăratul e gol, că hainele sale cele noi sînt într-adevăr minunate.

b.5. *Ignoratio elenchi ad hominem*, subspecia *ex silentio*, este pseudoraționamentul de structură: „Lipsa negării lui A în cazul în speță echivalează cu afirmarea lui A"[89]. Adică, faptul că interlocutorul nu neagă o teză este considerat dovada că teza respectivă ar fi corectă. Acest raționament aparent poate fi confundat cu cel relativ la ignoranța interlocutorului. Structura cea mai simplă a sofismului, forma lui liminară, a fost intuită de Aristotel, dar nu și numită; Stagiritul observa că neinfirmarea și nesancționarea promptă a unui fals îl fac pe sofist să înțeleagă că respondentul i-a acceptat teza: una dintre stratagemele curente ale disputanților era rapiditatea argumentării, ce îi făcea pe respondenți să piardă șirul, să nu observe erorile și, prin tăcerea lor, să le „acorde" drept adevărate[90]. O altă formă, mai vicleană, pe care *Dicționarul de logică* n-o menționează, dar pe care o sugerează textele aristotelice, se bazează pe tăcerea sofistului, iar nu a respondentului; întrebătorul *omite* ceva, evită să supună dezbaterii anumite idei și se servește de ele „ca și cum ar fi acordate", *omisiunea* sofistului și *tăcerea* respondentului (care n-a observat că s-a omis ceva) conlucrînd ideal la nașterea acestui raționament aparent. În capitolul 8 al tratatului său Aristotel arată, de asemenea, că uneori numai „dacă ni se cere să arătăm ce lipsește pentru a face dovada, se descoperă falsitatea" raționamentului.

Sofismul *tăcerii* și *omisiunii* poate fi întrebuințat în variate contexte și modalități; de pildă, dacă se analizează un fenomen istoric trecîndu-se sub tăcere *ponderea* lui în ansamblul evenimentelor din epocă, se ajunge la concluzii evident tendențioase. Sau omiterea unui detaliu semnificativ, citarea fragmentară a unui text (în așa fel încît să fie mutilată ideea lui) pot fi, de asemenea, trucuri curente de realizare; romanele polițiste sînt palpitante tocmai pentru că omit amănuntul semnificativ și

89. Enescu, *Dicționar de logică*, p. 24.
90. Aristotel, *Respingerile sofistice*, 15, 174 b, p. 321.

„dezamăgitoare", cum spune undeva Karel Čapek, cînd, în sfîrșit, îl scot la lumină. Cît privește citarea tendențioasă, aproape că nu există polemică în care oponenții să nu reclame deformarea citatelor, ruperea lor din context și deci distorsionarea sensului. Ocolind polemicile literare recente, voi exemplifica mecanismul citării tendențioase tot prin cazul lui Mihail Sebastian, acuzat de un publicist, pe baza unui citat falsificat din *De două mii de ani*, de antisemitism; iată citatul falsificat: „Uneori mă întreb cu spaimă dacă evadarea mea DINTRE EI este întreagă"; și acum, pasajul întreg: „S-ar fi putut să fiu ca ei toți, un negustor gras, însurat, mulțumit, jucînd duminică seara poker și spunînd porcării însurățeilor tineri. O știi pe aia cu trenul? / Uneori, mă întreb cu spaimă dacă evadarea mea dintre ei este întreagă"[91].

Probabil că cel mai important sofism al tăcerii, cu teribile consecințe asupra culturii și spiritualității europene, îi aparține lui Socrate, marcîndu-i apărarea și moartea. După cum se știe, în fața tribunalului de 502 judecători, Socrate s-a apărat singur. Cele două *Apărări...* ce ne-au rămas – a lui Platon și a lui Xenofon – ne arată, amîndouă, un Socrate care, sub pretextul apărării, își ironizează tăios acuzatorii și judecătorii; atît Platon, cît și Xenofon menționează *rumoarea* continuă de protest care a acompaniat discursurile lui Socrate, precum și faptul că acesta și-a „scandalizat" judecătorii. Într-adevăr, subliniindu-și unicitatea, etalîndu-și superioritatea asupra atenienilor, prezentîndu-se pe sine drept un ales al Zeului și un dar al acestuia pentru cetate, apoi propunînd în locul unei pedepse oarecare o recompensă – să fie hrănit, pe socoteala statului, în Pritaneu, precum cîștigătorii la Olimpiade –, Socrate nu s-a apărat, ci, de fapt, *i-a provocat* pe judecători să-l condamne. În legătură cu atitudinea lui, Hegel comenta că „e o ipocrizie morală să vrei să fii mai bun decît alții, pe care apoi să-i prezinți ca dușmani ai tăi"[92]. Deoarece atenienii erau obișnuiți cu pledoarii *ad misericordiam*, ironiile

---

91. Mihail Sebastian, *De două mii de ani*, cu o prefață de Nae Ionescu, coperta de Margareta Sterian, București, Editura Naționala-Ciornei S.A., 1934, p. 14; Idem, *Cum am devenit huligan*, pp. 161-162 și 30-31.
92. Hegel, *Prelegeri*, I, p. 410.

lui Socrate nu puteau decît să-i irite. Evoluția voturilor judecătorilor la cele două votări din proces – la prima se stabilea vinovăția sau nevinovăția acuzatului, iar din 502 judecători, 281 l-au socotit vinovat și 221 nevinovat; la a doua votare, care se făcea după ce acuzatul își propunea singur pedeapsa (Socrate, cum știm, și-a propus recompensa de a fi hrănit în Pritaneu!), 80 dintre judecătorii care-l consideraseră nevinovat se răzgîndesc și îl condamnă direct la moarte, încît, din 502 judecători, 361 îl condamnă la moarte, iar 141 doar la amendă – arată cît de iritante și provocatoare au fost cuvintele filosofului. Socrate nu s-a apărat, ci a provocat; el n-a vorbit pentru a se apăra, ci fiindcă era *obligat* prin lege să se apere: „noi sîntem datori să dăm ascultare legii și să ne apărăm"[93].

Mici amănunte din alte dialoguri platoniciene ne indică indiferența lui Socrate față de proces; în *Euthyphron* vedem un Socrate care, cu cîteva zile înainte de judecată, dezbate numai și numai îndreptățirea procesului lui Euthyphron; în *Criton* aflăm că Socrate putea să împiedice (nu ni se spune și cum) întreaga acțiune: „faptul că ai apărut în fața judecătorilor, putînd să nu apari"[94]; în *Apologia* lui Xenofon, dialogul dintre înțelept și Hermogene indică indiferența primului față de primejdiile procesului său; în *Criton*, e consemnat refuzul filosofului de a fugi din închisoare, el dejucînd astfel sistematic planurile de salvare făcute de discipolii săi (să nu uităm că Aristotel, aflat într-o situație similară, a fugit din Atena, motivînd că nu vrea să dea atenienilor prilejul să mai facă o crimă). În sfîrșit, în *Criton* și *Fedon*, vedem un Socrate constrîns de prieteni să-și justifice purtarea, deci să se apere pentru a doua oară. Dacă în fața tribunalului s-a „supus legii" și s-a apărat *formal*, în fața discipolilor ce-l acuză că „tu te străduiești să ajungi exact acolo unde s-ar fi străduit și chiar s-au străduit să te aducă dușmanii tăi", Socrate e silit să se apere de acuzația că nu s-a apărat cum trebuie la tribunal. Consimțind să se justifice, Socrate promite că, față de prieteni, va încerca să fie „mai convingător decît față

93. Platon, *Apărarea lui Socrate*, 19 a, p. 17.
94. Platon, „Criton", traducere de Marta Guțu, în Idem, *Opere*, vol. I, 45 e, p. 64.

de judecători". Apărarea sa ezoterică, făcută pentru liniștirea discipolilor, nu e însă mai puțin sofistică decît cea exoterică, din fața tribunalului. El își motivează refuzul de a se salva prin respectul față de legi, prin obligația de a nu face rău cetății, prin dorința de a nu-și contrazice principiile anterioare procesului etc., etc. Frumoase, dezirabile (și concordînd cu dezirabilitatea socială), principiile enunțate de el sînt însă sofistic susținute. Fără să mă opresc asupra tuturor contradicțiilor care șubrezesc discursul socratic, voi arăta doar două dintre ele: în „Prosopeea legilor", de pildă, Socrate spune că legile l-au dat pieirii, „socotind că așa este drept"; la sfîrșit, se contrazice singur: „iar dacă părăsești acum viața, nu o părăsești vitregit de noi, legile, ci de oameni". Apoi face un sofism flagrant, susținînd că „cei mulți" care l-au condamnat la moarte nu pot face nici rău, nici bine; ca dovadă, enunță următorul raționament: „Dar ei nu sînt în stare nici de una, nici de alta: nimeni n-a devenit înțelept și nu și-a pierdut înțelepciunea datorită lor"[95]; afirmația e o *ignoratio elenchi ad rem* cît se poate de clară, realizată prin echivocul limbajului: se discuta despre bine și rău, despre pedeapsa nedreaptă, despre faptul că l-au „vitregit" oamenii, apoi Socrate dă binelui și răului un cu totul alt înțeles, conchizînd de fapt despre altceva, despre înțelepciune. Prin sofisme de mare dimensiune și de maximă abilitate (bazate adesea pe principii și sentimente dezirabile social, ca binele cetății, a face întotdeauna ce e drept etc., principii a căror rezultantă sofistică a fost pe larg analizată de Aristotel în *Respingeri...*), Socrate își convinge discipolii că ar fi o nedreptate să se sustragă condamnării nedrepte și că deci trebuie să moară de o moarte nedreaptă. Socrate e chiar mîndru că moare de pe urma unei decizii injuste: „Ai prefera să mă vezi murind pe drept sau pe nedrept?"[96], i se adresează el, *rîzînd*, lui Apolodor. Or, întrebarea în sine e o capcană sofistică exemplară; la *a muri pe nedrept*, contradicția

95. *Ibidem*, 54 a, 44 d, pp. 75, 63.
96. Xenofon, „Apologia", în Idem, *Amintiri despre Socrate*, traducere, prefață, note și indice de Grigore Tănăsescu, București, Editura Univers, 1987, p. 241.

reală nu e *a muri pe drept* (care contrazice *accidentul* „pe nedrept"), ci *a trăi pe drept*.

Sub paravanul de sofisme subtile și captatoare, Socrate și-a apărat nu nevinovăția (era, într-un mod ambiguu dacă ne gîndim la interpretarea lui Hegel, nevinovat), nu dreptul de a trăi, ci pe acela de a muri. Începutul la *Fedon* e un elogiu direct al morții, iar în dimineața ultimei sale zile, după cum spun și Platon și Xenofon, filosoful părea „fericit", „bucuros" că moare. Recapitulînd secvențele, constatăm că în fața tribunalului filosoful atrage moartea asupra sa, iar în fața prietenilor, în apărarea sa ezoterică, le dovedește sofistic că a procedat bine, ascunzîndu-le însă un element esențial, *tăcînd* un fapt esențial: că el pur și simplu dorește să moară. Acesta este sofismul fundamental al sfîrșitului lui Socrate, sofismul *tăcerii*, al *omisiunii* de a-și declara dorința intimă de a sfîrși. Textele sugerează „dorul de moarte" al lui Socrate, iar enorma cantitate de sofisme mărunte, de contradicții flagrante se explică tocmai prin efortul său de a și-l ascunde. Avem indicii, numeroase, deși fragile, că ar fi dorit să moară[97]; Criton, după cum am văzut, i-a intuit dorința, iar Platon a scris *Fedon* ca și cum, obsedat de taina morții maestrului său, ar fi vrut să o analizeze încă o dată, să-i găsească cheia. Nu avem însă nici un indiciu asupra motivelor care îl făceau să-și dorească sfîrșitul, deci din acest punct de vedere *sofismul tăcerii* a funcționat perfect. Sigur, izvoarele vorbesc despre bătrînețe, pericolul bolilor etc., dar motivele nu par suficiente. Seneca, mai subtil, spune că filosoful ar fi ales să moară „ca să dea prietenilor săi putința să vadă un Socrate în pragul morții"[98]. Așadar, marele dascăl le-ar fi făcut elevilor săi o ultimă și teribilă demonstrație, despre demnitatea cu care trebuie să moară un filosof. Poate.

Oricum, semnificativă e și graba cu care, în seara ultimă, cere otrava; deși Criton îl roagă să nu se grăbească, asigurîndu-l

---

97. André Bonnard, în *Civilizație greacă* (II, traducere și note de Iorgu Stoian, București, Editura Științifică, 1967, p. 262), observă același lucru.

98. Seneca, *Scrisori către Luciliu*, p. 187.

că „este încă vreme", că poate amîna ceasul cucutei pînă spre miezul nopții, Socrate cere, insistent, „să-mi aducă cineva otrava dacă e pisată" și „haide, repetă el, ascultă-mă și nu mai zăbovi degeaba". Pare pur și simplu zorit să plece Dincolo, să-și continue acolo disputele cu morții iluștri, întrucît aici a spus tot ce a avut de spus.

Moartea lui glorios-sofistică – sau sinuciderea sa abil mascată – are repercusiuni extraordinare asupra culturii europene. Sfîrșitul său sofistic – iar nu tragic, cum îl consideră Hegel – devine trupul, sacrificiul pe care se edifică mentalitatea europeană. Iar dacă în cultura europeană întîlnim atît de rar elogiul vieții și atît de frecvent pe cel al morții, cauza se află nu doar în experiența fundamentală a crucificării unui ales, ci și în moartea socratică, întîmplată cu 399 de ani mai devreme.

b.6. *Ignoratio elenchi ad hominem*, subspecia *ab auctoritate*, pe scurt *sofismul autorității*, bîntuie cultura europeană de la originile ei și pînă astăzi. *Dicționarul de filozofie* îl definește drept „modul de argumentare prin care se invocă în favoarea unei afirmații faptul că este afirmația unei persoane cu autoritate și prestigiu în opinia comună", iar Gheorghe Enescu, simplificînd, îl reduce la formula „X are dreptate deoarece este o personalitate". Argumentul autorității poate îmbrăca cele mai variate forme și formule, poate fi întrebuințat în cele mai contradictorii scopuri. Folosind o sugestie din sociologia contemporană, putem spune că *sofismul autorității* se bazează pe aura de prestigiu care învăluie fie autori, fie cărți, fie personalități publice; prestigiul nu se limitează la specialitatea persoanei respective, ci inundă și alte domenii; în plus, devenit bun public, acest prestigiu nu mai e niciodată supus testării; dimpotrivă, afirmațiile autorilor învestiți cu autoritate sînt considerate argumente infailibile, chiar dacă se referă la alt domeniu decît la specialitatea „emițătorului"; dacă X este un mare specialist în medicină, de pildă, afirmațiile sale despre pictură sînt considerate tot atît de întemeiate ca un diagnostic medical; sau, dacă fapte de observație medicală contrazic o teorie medicală a lui X, atunci aceste fapte de observație sînt socotite eronate tocmai pentru că vin în

contradicție cu doctrina autorității, iar nu doctrina lui e considerată nedesăvîrșită pentru că e infirmată de fapte. La baza sofismului autorității stă credința în infailibilitatea unui autor sau a unei doctrine; așa cum o axiomă matematică nu se mai cere demonstrată, și autoritatea e socotită, în mod abuziv, de neștirbit, iar obiecțiile la adresa ei sînt taxate ca act de lez-majestate. Mai trebuie să precizăm că fiecare moment istoric își are propriii săi „idoli", propriile sale „autorități" instituite printr-un complicat mecanism al dezirabilității socio-istorice. Fiind un raționament pervertit, sofismul autorității poate fi folosit ca să demonstreze *absolut orice*. Prin recursul la autoritate, adevărul poate fi redus la tăcere sau, dimpotrivă, scos la lumină, dar de fiecare dată prin mijloace nelegitime de întemeiere logică. Se știe că falsul logic poate să conducă la orice, deci fie la adevăr, fie la eroare; și prin sofismul autorității se poate „demonstra" orice, fie adevărul, fie minciuna, fie binele, fie răul; sofismul autorității poate persuada totul, dar nu poate întemeia și nici garanta nimic; Karl Jaspers observa[99] că dovezile prin autoritate sînt relative.

Înainte de a face istoricul zbuciumat al acestui paralogism diabolic, mai trebuie să spun că bătăliile autorității se duc, de regulă, cu citate. Precizez de la bun început că nu tăgăduiesc legitimitatea citării și a argumentării prin citate, atunci cînd citatul este *onest* întrebuințat și, foarte important, cînd este *adevărat*. Reamintesc faptul că o afirmație este adevărată atunci cînd între ce se spune (nivelul discursiv) și ce este (nivelul ontic) există concordanță[100]. În virtutea economiei de gîndire la care sîntem continuu obligați – nu refacem, de pildă, de fiecare dată, demonstrația adevărului că suma unghiurilor unui triunghi e de 180° și cu atît mai mult nu refacem experiențele privind structura intimă a atomului! –, citatul adevărat și onest folosit poate fi și este acceptat ca argument valabil. Dar sofismul

99. Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, traduit de l'allemand par Jeanne Hersch, Paris, Plon, 1965, p. 56.

100. Nu iau aici în discuție adevărurile de tip matematic și criteriile lor.

autorității manipulează citatul nu pentru că acesta ar fi adevărat, ci îl socotește adevărat pentru că aparține unui autor sau unei cărți anumite; nu adevărul citatului contează, ci instanța care l-a emis. Din această cauză, sistemul de referință al sofismului autorității se oprește la nivelul discursiv, nemaiatingînd nivelul realului, nivelul ontic, niciodată.

Nu cunosc, iarăși – și nici nu cred că s-ar putea stabili cu precizie –, momentul nașterii acestui pseudoraționament. Izvoarele antice ne spun însă că discipolii lui Pitagora îl întrebuințau curent; la întrebarea „de ce stau lucrurile astfel?", ei obișnuiau să răspundă cu formula *Autos epha*, adică „El însuși a spus-o", ***El însuși*** fiind Pitagora; Cicero observă cu îndreptățire că „autoritatea spuselor prevala fără temeiul unui raționament"[101]. Formula magică, ce se substituie demonstrației logice sau explicației cauzale, s-a încetățenit în cultura europeană în versiunea latină, ***magister dixit***, care, pentru un logician, funcționează ca o sonerie de alarmă, semnalînd iminența sofismului. Iată, concret, un asemenea sofism al autorității, aparținînd lui David: „Se cuvine să spunem că definiția de față este bună, deoarece este a lui Pitagora"[102].

Aristotel, care n-a analizat în mod special această subspecie de *ignoratio elenchi*, cunoștea însă puterea autorității și efectele ei, așa încît în *Retorica* îi sfătuia pe retori să-și „întărească" pledoariile prin prestigiul personal „de oameni de bine"; iar în *Etica nicomahică* sancționează fără greș sofismul (fără însă să-l numească), arătînd că cercetarea adevărului, dispensîndu-se de opiniile oricărui autor, trebuie să primeze. Astfel, referindu-se la teoria platoniciană a Ideilor, Stagiritul notează:

> Dar această cercetare ne vine greu s-o facem, deoarece bărbați ce ne sînt prieteni au introdus Ideile. Dar s-ar părea poate că e mai bine, și chiar că e o datorie să nu cruțăm, spre salvarea adevărului,

---

101. Cicero, „De natura deorum", în *Filosofia greacă pînă la Platon*, I, 2, pp. 67-68.
102. David, *Introducere în filosofie*, traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Gabriel Liiceanu, București, Editura Academiei, 1977, p. 59.

nici propriile noastre păreri, mai ales fiind filosofi. Căci, deşi iubim şi prietenia şi adevărul, totuşi e o datorie sfîntă să preţuim mai mult adevărul[103].

Ultima frază, transformată de Ammonius într-un aforism, *Amicus Plato, sed magis amica veritas*, va face o îndelungată carieră în cultura europeană, ea îndemnînd explicit, în numele adevărului, la respingerea oricărei autorităţi. Interesant este însă că observaţia lui Aristotel din *Etica nicomahică* îndreptată împotriva autorităţii lui Platon este numai o parafrază după Platon însuşi; în *Fedon*, de pildă, Socrate îi sfătuieşte pe Simmias şi Kebes: „Voi însă, dacă aţi vrea să-mi daţi ascultare, îngrijiţi-vă mai puţin de Socrate şi foarte mult de adevăr"[104]. De altfel, Platon s-a războit nu numai cu autoritatea rău înţeleasă a unor filosofi, ci şi cu argumentarea prin autoritatea lui Homer şi Hesiod: se ştie că anticii (şi, pe urmele lor, modernii) îşi făcuseră un adevărat tic din citarea, cu rol de argument, a unor versuri din Homer şi Hesiod; argumentarea prin autoritate şi/sau sancţionarea acesteia poate fi întîlnită de pildă în *Phaidros*[105], introdusă cu formula „dacă e să-i credem pe cei din vechime"; iar în *Republica* Platon demolează, cu ironie, autoritatea acestor „dascăli universali"; de exemplu, în cartea a X-a a *Republicii*, declarînd retoric „că-l respectă deosebit" pe Homer, va conchide: „dar, fiindcă nimeni nu trebuie preţuit mai mult decît adevărul..."[106], nici întîiul

---

103. Aristotel, *Etica nicomahică*, traducere din limba elină, precedată de un Cuvînt înainte, de o scurtă expunere asupra Vieţii şi Operei lui Aristoteles şi o Introducere în teoria lui etică de Traian Brăileanu, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1944, 1096 a, p. 32.
104. Platon, „Fedon", traducere de Cezar Papacostea, revizuită de Constantin Noica, în Idem, *Dialoguri*, Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1968, 91 b-c, p. 371; ideea reapare în *Republica* şi în *Sofistul*; în acest ultim dialog, Platon enunţă că „la urma urmei, puţin ne pasă de persoana lor [a oamenilor de ispravă şi autoritate]; căutăm doar adevărul" (246, p. 68).
105. Platon, *Phaidros*, 235 b-c, p. 427; 244 d, p. 440.
106. Platon, *Republica*, vol. II, traducere din greceşte însoţită de o introducere şi note explicative de Vasile Bichigean, Bistriţa, Tipografia Naţională G. Matheiu, f.a., Cartea a X-a, 395 c, p. 117.

dascăl al grecilor nu trebuie cruțat. Așa că elementele reacției lui Aristotel erau deja la vedere în opera profesorului său.

Ironică, în lungi perioade ale Evului Mediu sau ale Renașterii, posteritatea a transformat operele lui Platon și Aristotel – doi adversari ai sofismului autorității și în general ai sofisticii – în autorități rigide, în „canoane" greu de suportat. A fost triumful învățăturii lor, consacrarea care i-a metamorfozat la rîndul lor în autorități, iar operele, în surse de sofisme. La începutul modernității, sufocat de povara autorității anticilor și, în special, de cea a lui Aristotel, Francis Bacon dă glas revoltei și scrie *Noul Organon*; numai că, în loc să respingă *sofismul* autorității, apelul ilegitim la autoritatea aristotelică, Bacon, în grabă, îl respinge pe Aristotel însuși, pe antici în general. Căci epocile de mare presiune ideologică favorizează asemenea confuzii de planuri: exasperată de o autoritate, o epocă poate respinge complet un autor, oricît de mare ar fi valoarea *reală* a acestuia; de pildă, în țările socialismului real, Marx, care a fost canonul ideologic al experimentului socialist-comunist, a devenit un autor de nefrecventat – o „autoritate negativă", ca să spunem așa.

De altfel, fiecare epocă istorică și fiecare domeniu al spiritualității își au atît propriile autorități *dezirabile*, cît și pe cele *indezirabile*, care formează „lista neagră"; mecanismul complicat al dezirabilităților face ca între opțiunile instituționalizate, oficiale, ale unei comunități și opțiunile unor microgrupuri din aceeași comunitate să existe arareori potrivire. Aulus Gellius se plînge, de pildă, de „unii contrazicători încăpățînați și inculți, care nu se lasă convinși decît sub greutatea citatelor de autoritate", apoi se pune pe sine însuși sub mantia încăpătoare a lui Democrit, „om venerabil și de mare autoritate între filosofii greci"[107]. Macrobius își apără chiar și dreptul de a glumi prin recursul la autoritatea „celor vechi", deoarece „însuși prestigiul autorilor ne apără"[108]. Evul Mediu stă sub autoritatea Scripturii, a părinților

---

107. Aulus Gellius, *Nopțile atice*, traducere de David Popescu, introducere și note de I. Fischer, București, Editura Academiei, 1965, XII, 10, 3 și 10, 17, 1.
108. Macrobius, *Saturnalia*, Cartea a XI-a, p. 128.

Bisericii și, uneori, așa cum arată Jacques Le Goff, își adaugă și „dovada prin minune"[109]; pentru această perioadă, varianta cea mai frecventă a sofismului autorității e *argumentul vechimii*: cu cît o afirmație e mai veche, cu atît e mai adevărată; Curtius notează că apologetica creștină și școala catihetică din Alexandria dovedeau superioritatea Vechiului Testament față de filosofia greacă prin vîrsta mai mare a primului[110]. Apoi, pentru a ușura vehicularea autorităților, care nu o dată se îngemănează cu plăcerea de a-ți etala cultura, în această epocă sînt alcătuite culegeri de *sententiae* și *exempla*, iar ideile originale, pentru a fi bine primite, sînt atribuite uneori, după o tehnică borgesiană folosită în scopuri de autoprotecție, fie autorilor vechi, fie filosofilor arabi[111]. Manipularea autorilor acceptați de ideologia vremii este făcută adesea fără scrupule, astfel încît Alain de Lille nota că „autoritatea are nas de ceară care poate fi deformat în toate sensurile"[112].

Umanismul, care a adus un suflu laic în mentalitate și preocupări, a repudiat scolastica și deoarece aceasta ignora argumentația autentică, abuzînd în schimb de autorități. Ceea ce nu înseamnă însă că renascentiștii nu au recurs la sofismul autorității; nu întîmplător, Erasmus a devenit celebru prin publicarea unei colecții de 818 citate potrivite scopurilor vremii, *Adagiorum Collectanea*. Citatul este folosit însă în cu totul alte scopuri: textele restabilite ale grecilor devin un prețios aliat în lansarea ideilor novatoare și incomode. Iar cînd noua filosofie, bine statornicită, își cîștigă dreptul de a locui în cetate, cînd epoca acceptă o originalitate mai pronunțată, scade, evident, și nevoia de aliați celebri: am văzut deja că, în 1620, în *Novum Organum*, Francis Bacon susține cu vehemență ruptura de Antichitate. Pentru filosoful englez, utilizarea „dogmelor diferitelor filosofii" nu e decît una din cele patru specii de *idoli* (de prejudecăți,

109. Jacques Le Goff, *Civilizația Occidentului medieval*, traducere și note de Maria Holban, cu o prezentare de M. Berza, București, Editura Științifică, 1970, p. 427.
110. Curtius, *Literatura europeană*, p. 256.
111. Jacques Le Goff, *Civilizația Occidentului medieval*, p. 422.
112. *Apud Ibidem*.

de sofisme) care împovărează veritabila cunoaștere; a te prevala de „principii care, din tradiție, credulitate și neglijență, au dobîndit autoritate" înseamnă a fi stăpînit de *idolii teatrului*[113]. Pentru continuatorul său, John Locke, lupta împotriva sofismului autorității capătă accente și mai precise; Locke examinează modalitățile de producere a acestui pseudoargument, numit de el, foarte sugestiv, *ad verecundiam* (ceea ce implică atît *sfiala*, *modestia* vorbitorului, cît și *respectul* pentru autorul citat). Locke a identificat cel puțin două variante ale sofismului *ad verecundiam*: argumentarea prin vechimea unei opinii („a fost atestată de venerabila Antichitate, ajunge la mine cu pașaportul veacurilor trecute și prin urmare nu risc nimic primind-o") și prin autoritatea personală a unui om ce și-a „cîștigat un nume" sau deține „vreun fel de demnitate"[114]. În cultura franceză, *Logica de la Port-Royal* (1662) consideră că sofismul autorității, alături de acela al „manierei" în care e pusă o problemă, reprezintă una dintre cele mai frecvente și mai grave erori ale rațiunii:

> Mais il n'y a point de faux raisonnements plus fréquents parmi les hommes, que ceux où l'on tombe, ou en jugeant téméràirement de la vérité des choses par une autorité qui n'est pas suffisante pour nous en assurer, ou en décidant le fond par la manière. [...] et ces deux voies de persuader sont si puissantes qu'elles emportent presque tous les esprits[115].

Din cele spuse pînă aici, rezultă că sofismul *ab auctoritate* îmbracă următoarele forme: autoritatea persoanei (sau *argumentum ad verecundiam* al lui Locke); autoritatea trecutului sau *argumentul vechimii* (însemnînd vechimea unui autor, vechimea unei cărți sau, *in extremis*, vîrsta unui disputant, experiența acestuia etc.); la aceste două forme clasice, putem adăuga *autoritatea noului* (ca sofism tîrziu, al epocii moderne

---

113. Bacon, *Noul Organon*, p. 43.
114. Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, II, pp. 328-329, 296.
115. Arnauld et Nicole, *L'art de Penser ou Logique de Port-Royal*, avec une introduction et des notes par Charles Jourdain, Paris, Librairie de l'Hachette, 1861, pp. 256-257.

și contemporane, generat de extazul în fața originalității și a noutății) și, în al patrulea rînd, sofismul *autorității-pe-dos* sau al *antiautorității* (care constă în a nega unei persoane care s-a compromis într-un domeniu orice merite și în specialitatea sa, în profesia sa etc.). Voi încerca, pe rînd, să exemplific aceste variante ale sofismului autorității.

Argumentum ad verecundiam sau sofismul autorității personale a unui autor l-am exemplificat chiar la începutul paragrafului. El funcționa în lumea greacă, obligîndu-l pe Aristotel să remarce că, „dacă vorbitorul vrea să fie ascultat", e bine să aducă – ne aflăm într-un univers cultural în care Homer și Hesiod sînt materia elementară de învățămînt! – „mărturia vreunui poet"[116]. O analiză pe cît de exactă, pe atît de ironică a paralogismului se află în „Prologul" la *Don Quijote*; lamentîndu-se că nu și-a împodobit opera cu „sentințe din Aristotel, din Platon și din toată liota filosofilor", ba nici măcar cu versete din Scriptură, Cervantes descrie cu savoare supunerea contemporanilor la autoritate. Tehnica autoritară a citării este minuțios explicată: la orice idee proprie, trebuie adăugat un citat în latină: „și-i arzi un Horațiu sau un «cine l-o fi spus»"; de asemenea, sînt obligatorii „o raită [...] prin Sfînta Scriptură [...] să citezi cel puțin cuvintele lui Dumnezeu în persoană", și un catalog „de la A la Z" de autori citați, care „să dea de la bun început autoritate cărții". Tehnica sofismului, atît de didactic expusă de Cervantes, nu s-a schimbat încă; și acum, cînd faptele însele vin și pun sub semnul îndoielii sau chiar infirmă aserțiunea unei autorități, bătălia cu și pentru citate, situată sub semnul nefast al paralogismului, o utilizează sîrguincios.

Unele autorități au o aură atît de puternic înrădăcinată în mintea noastră, încît orice mică atingere adusă prestigiului lor naște panică. Mariana Șora povestește cum în anii '30, la un seminar pe *Metafizica* lui Aristotel, cînd un student a spus că „Aici Aristotel se contrazice", profesorul cu care lucrau, și anume Mircea Eliade, a fost pur și simplu „consternat". Drept care le-a ținut studenților o adevărată „omilie privitoare la respectul datorat unui text mare":

---

116. Aristotel, *Metafizica*, II, 3, 995 a, p. 99.

Stați puțin. Stați puțin! a exclamat. Și foindu-se pe scaun, agitat, cum avea obiceiul: Înainte de a găsi că e o contradicție, și încă una flagrantă, trebuie să ne asigurăm că am înțeles bine ce am citit. Să ne gîndim puțin cu cine avem de-a face, a continuat el tot mai înfierbîntat. E totuși Aristotel! O autoritate, ce zic, autoritate prin excelență timp de atîtea secole pentru gînditorii lumii! Cum credeți că-l putem prinde cu ocaua mică de la prima aruncătură de ochi![117].

Iată un exemplu de raționament autoritar falacios, simptomatic pentru anii socialismului real: istoriografii și sociologii marxiști specializați în istoria Antichității au constatat că noțiunea de „mod de producție sclavagist" nu are acoperire în realitățile istorice ale Asiei, Africii, Americii precolumbiene sau ale unor zone europene, deoarece statele din aceste părți ale lumii se bazau pe munca oamenilor liberi plătitori de tribut, iar nu pe munca sclavilor; în plus, proprietar asupra „mijloacelor de producție" era statul, nu indivizii. Pe temeiul acestor fapte istorice și al cîtorva pasaje din *Capitalul* – pasaje ce vorbesc despre modul de producție *tributar* sau *asiatic* –, istoriografii marxiști au conchis existența, în Antichitate, a două moduri de producție distincte și sincronice: cel tributar sau asiatic și acela sclavagist. Noul concept a fost primit cu panică și rezistență: unii cercetători s-au cramponat de teza marxistă a existenței a doar cinci moduri de producție, au reproșat noului termen că ar introduce o concepție ciclică asupra istoriei, au încercat să demonstreze că modul de producție asiatic (care a durat netulburat cîteva mii de ani, în Egipt, de pildă) este o treaptă, o fază timpurie a sclavagismului etc. Discuția a cuprins și a aprins spiritele la noi sau în China, în Japonia sau în fosta Uniune Sovietică; bineînțeles, ambele „tabere" au folosit drept argumente aceleași texte din *Capitalul*, probînd că într-un sistem totalitar sofismul autorității este puternic înrădăcinat, atît de puternic încît provoacă și întreține, prin confuzia de planuri, cele mai sterile sau mai marxist-scolastice dispute. Pentru că, în acest

117. Mariana Șora, *O viață-n bucăți*, București, Editura Cartea Românească, 1992, pp. 94-95.

caz, existau două probleme diferite: 1) dacă Marx, Engels și Lenin, adică autoritățile indiscutabile ale regimului totalitar socialist, au cunoscut și admis existența unui mod de producție asiatic sau tributar, autonom față de cel sclavagist, și 2), dacă acest mod de producție a existat ca atare; iar introducerea unui nou concept în istoriografie, filosofie socială, filosofia istoriei ar fi trebuit să depindă exclusiv de răspunsul dat la a doua întrebare. Nici chiar un savant precum Ion Banu nu a putut evita apelul la citate de autoritate: într-un studiu sintetic și documentat asupra problemei, deşi separă cu limpezime cele două planuri, nu scapă fără a plăti un substanțial tribut de „argumente", adică de citate din clasicii marxismului[118]. De altfel, la fel s-au petrecut lucrurile și în disputa privitoare la gradul de generalitate a legii negării negației; întrebarea era dacă este ea universală, precum celelalte două legi ale dialecticii, sau doar generală; iar polemicile au atins punctul critic nu în legătură cu interpretarea datelor furnizate ontologiei de științe contemporane, ci, la fel, în legătură cu interpretarea scolastică a unora și acelorași fragmente din Marx, Engels și Lenin; pentru că, iarăși, două planuri au fost confundate: cel al realității și cel al conținutului de idei din operele „clasicilor marxism-leninismului".

Pelerinajul obligatoriu la Marx, Engels și Lenin nu a diferit prin nimic față de scolastica medievală. Citați pînă la saturație, cei trei autori au sfîrșit prin a fi complet compromiși, încă din timpul socialismului real, pentru ca „după" să devină, pentru spațiul fostului regim totalitar, autori de necitit. Și, ce ironie, marxismul era, la origine, o filosofie protestatară, netributară nici unei autorități; se știe că tînărul Marx, în calitate de ziarist, sancționa cu promptitudine toate erorile de argumentație, orice confuzie între planul realității și cel al discursului autoritar. De exemplu, cenzura prusiană a presei, care recomanda „modestie" în cercetarea adevărului – știm că apelul la modestie este o componentă obligatorie a sofismului *ad verecundiam* –, îl

118. Ion Banu, „Asupra formațiunii sociale «tributare» («asiatice»)", în Idem, *Sensuri universale și diferențe specifice în filosofia Orientului Antic*, I, București, Editura Științifică, 1967.

făcea să izbucnească sarcastic: „Voi nu cereți trandafirului să răspîndească aceeași mireasmă ca violeta, dar bogăției celei mai mari, spiritului, îi pretindeți să aibă *un singur* fel de manifestare? Eu sînt umorist, dar legea îmi ordonă să scriu serios. Eu sînt îndrăzneț, dar legea îmi ordonă ca stilul meu să fie modest. *Cenușiu pe fond cenușiu* – iată singura culoare îngăduită libertății. [...] Esența spiritului este totdeauna *adevărul însuși*; și ce-i impuneți voi ca esență? *Modestia*. [...] modestia geniului [...] constă [...] în a vorbi cu accentul propriu lucrului și în dialectul esenței lui. Ea constă în a uita atît modestia, cît și lipsa de modestie și a distinge lucrul însuși. [...] Modestia generală a spiritului este rațiunea, acea libertate universală care se comportă față de *fiecare natură* potrivit *caracterului esențial* al acesteia"[119].

Atunci cînd sofismul *ad verecundiam* este diagnosticat la scara unei întregi culturi, cauza lui trebuie căutată mai ales în mecanismele ideologice și de represiune ale societății respective, iar nu în mecanismele logice ale celor care i se supun. Din acest punct de vedere, sofismul *ad verecundiam* poate fi socotit o maladie *iatrogenă* a spiritului, a culturii (adică o boală malignă indusă prin căile oculte ale puterii și ale cenzurii, tot așa cum unele boli sînt induse de medic ori de medicamente rău dozate). Termenul *iatrogenie* (care presupune, conform *Dicționarului de neologisme*, „producere a unei boli de un medicament prescris, luat în doze prea mari sau timp prea îndelungat") mi se pare cu multe valențe și cred că ar putea fi împrumutat de disciplinele sociale (de sociologia opiniei publice, de pildă) și, după cum sugerează exemplele de mai sus, și de logică. În orice epocă, supunerea la *idolii teatrului*, despre care Bacon nota cu descurajantă clarviziune că „sînt mulți și probabil vor fi încă mult mai mulți"[120], stînjenește, dacă nu chiar sufocă adevărul și căutarea lui; nu întîmplător, articolul despre autoritate din *Enciclopedia*

119. Karl Marx, „Observații în legătură cu recentele instrucțiuni cu privire la cenzura prusiană" (1842), în Idem și Friedrich Engels, *Opere*, I, București, Editura de Stat pentru Literatură Politică, 1957, pp. 5-7 (în continuare: *Observații în legătură cu recentele instrucțiuni cu privire la cenzura prusiană*).

120. Bacon, *Noul Organon*, p. 51.

franceză îi compară pe cei supuși acestui paralogism „cu niște orbi care merg călăuziți de alții"[121]; într-adevăr, bruegeliana *Parabolă a orbilor* este emblema ideală a acestui pseudoraționament. Soluția propusă atît de Bacon, cît și de *Enciclopedia franceză* este pe cît de fermă, pe atît de solemnă: să renunțăm la *idoli*, să ne purificăm intelectul de autorități și de prejudecăți, oricare ar fi sursa lor. Sau, cum spunea și Marx, adevărul se obține prin libera cercetare ce se modifică „după obiect", iar nu prin recursul la „modestie", întrucît aceasta înseamnă a încălca atît drepturile subiectului cunoscător, cît și natura obiectului de cunoscut: „Voi încălcați deci atît drepturile obiectului, cît și pe acelea ale subiectului. Înțelegeți adevărul în mod abstract și faceți din spirit un *judecător de instrucție* care îl înregistrează pur și simplu"[122]. La noi, de exemplu, „tratamentul" intensiv cu Marx, vreme de aproape o jumătate de secol – și, mai mult, cu un Marx trecut prin filtrul leninist al apetitului de putere –, a fost atît de nociv, încît se poate prevedea o îndelungată reacție de respingere chiar și a numelui său.

Argumentul vechimii (unui autor, unei cărți sau autoritatea vîrstei și a experienței) ori prejudecata față de autoritatea epocilor, cum îl numea Kant, nu poate fi total separat de *argumentum ad verecundiam*, ele împletindu-se; „cine jură, jură pe ce e mai respectabil, și mai respectabil e ceea ce e mai vechi"[123], constata încă Aristotel. Cred că ticul recurgerii la afirmațiile vechi are o cauză psihologică pe care n-o conștientizăm decît arareori: și anume, în mod inconștient, noi presupunem că autorii vechi și cărțile sau textele vechi dețin o cunoaștere *originară* a lumii, o cunoaștere *directă*, eventual obținută prin revelație. Autoritatea vechimii se dovedește astfel a fi o manifestare desacralizată și inconștientă a *mitului originilor*, iar a căuta ce s-a spus *la*

---

121. ***, *Enciclopedia franceză sau dicționarul rațional al științelor, artelor și meseriilor*, texte alese, traducere și note de Virginia Șerbănescu, prefață și tabel cronologic de Paul Cornea, București, Editura Minerva, 1976, pp. 43-45, col. „Biblioteca pentru toți".
122. Marx, *Observații în legătură cu recentele instrucțiuni cu privire la cenzura prusiană*, p. 8.
123. Aristotel, *Metafizica*, I, 3, 983 b, p. 59.

început despre ceva echivalează cu a căuta *arhetipul originar* care dă contururile și forma unei acțiuni.

În Țara Minunilor, Lewis Carroll întrebuințează vechimea în mod parodic: astfel, ca să apere dreptul Pisicii de Cheshire de-a rînji la Rege, Alisa improvizează cu promptitudine că „orice pisică se poate uita la un rege. Am citit asta într-o carte, nu mai știu în care". Apelul la tradiție, la vechimea unei idei sau a unui obicei este de asemenea frecvent; mecanismul lui, descris de Francis Bacon și de John Locke, este foarte simplu:

> se socotește drept obrăznicie din partea cuiva ca el să-și formeze o opinie și să-i rămînă credincios împotriva curentului obișnuit din vechime[124].

În prefața sa la *Tratat asupra vidului*, Pascal protesta împotriva acestei forme de „respect que l'on porte à l'antiquité" și care a ajuns „aujourd'hui à tel point, dans la matière où il doit avoir moins de force, que l'on se fait des oracles de toutes ses pensées et des mystères même de ses obscurités; que l'on ne peut plus avancer de nouveautés sans péril, et que le texte d'un auteur suffit pour détruire les plus fortes raisons"[125].

Făcînd apel la rațiunea naturală, în aceeași epocă Descartes ataca paralogismul vechimii și pe aceia care „ne croient qu'aux livres anciens"[126]. Marx însuși nota undeva că „tradițiile tuturor generațiilor moarte apasă ca un coșmar asupra minții celor vii", care nu se pot lepăda ușor de „superstițioasa venerare a trecutului". Havstad din *Un dușman al poporului* apelează, de pildă, nu

---

124. Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, II, p. 296.
125. Blaise Pascal, „Préface pour le Traité du vide", în Idem, *Œuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par Jacques Chevalier, Paris, Gallimard, 1954, p. 529, col. „Bibliothèque de la Pléiade". Vezi și Pascal, „De l'autorité en matière de philosophie", în Arnauld et Nicole, *L'art de Penser ou Logique de Port-Royal*, p. 368.
126. René Descartes, *Discours de la méthode*, précédé de *Descartes inutile et incertain* par Jean-François Revel, Paris, Le Livre de Poche, 1973, p. 181.

numai la paralogismul majorității, ci și la acela al vechimii: „Marea majoritate liberală a poporului face acest lucru tocmai fiindcă e destul de chibzuită ca să aibă încredere în adevărurile sigure și recunoscute [...] adevărurile vechi [...] cu care trăim noi". *In extremis*, argumentul vechimii devine argument al vîrstei și experienței vorbitorului: „Sînt mai în vîrstă decît tine, așa că știu mai bine", spune Alisa.

Am constatat că la invocarea vechimii se răspunde, de regulă, tot sofistic, prin *argumentul noului*, pe care îl putem reduce la formula: „pentru că e mai nou, e adevărat; pentru că e nou, e mai bun". În jocul de forțe vechi-nou, vechiul este identificat, schematic, cu „adevărurile îngrozitor de zdrențuite", deci cu falsul, cu nonvaloarea, iar noul, cu adevărul, cu pozitivul, cu valoarea. Uneori, intenția polemică în numele noului e inclusă chiar în titlu: *Noul Organon*. *Argumentum ad novum* e, desigur, tot un pseudoraționament, căci nu tot ce e nou e și mai bun sau mai adevărat, după cum nu tot ce e vechi e neapărat rău și de aruncat. Așa cum observa și Socrate în discuția cu Alcibiade, nu e necesar să înlocuiești o dovadă veche și corectă „cu un argument nou-nouț și neatins"[127], fiindcă demonstrațiile, dacă sînt corecte material și formal, nu se uzează. În dispută, oponenții uită în general acest principiu elementar, astfel încît *sofismul vechimii* și cel al *noului* stau față în față, ireconciliabile, dar complementare.

De pildă, cred că I.L. Caragiale atinge desăvîrșirea în mînuirea ludică a sofismelor în duelul sofistic pe care îl compune din *sofismul vechimii* și *sofismul noului*. Astfel, discursul lui Farfuridi, așa tautologic și dezlînat cum este, stă sub semnul *autorității vechimii* și al invocării istoriei:

> După ce am vorbit dar din punctul de vedere istoric [...]. La anul una-mie-opt-sute-două-zeci-și-unu... fix [...]. Cînd zicem dar 64, zicem plebicist, cînd zicem plebicist, zicem 64 [...] precum la 21, dați-mi voie [...] la 48, la 34, la 54, la 64, la 74...

Dimpotrivă, Cațavencu va respinge argumentul vechimii:

---

127. Platon, *Alcibiade*, 113 e, p. 109.

> Voi dascălii sunteți băieți buni, dar aveți un cusur mare: cum vă vorbește cineva de istorie, s-a isprăvit, are dreptate. [...] Ce istorie? Apoi, dacă e vorba de istorie, apoi ce te-nvață istoria mai întîi și-ntîi?

Dar îl respinge „lătrător" în numele paralogismului complementar, *ad novum*:

> Progresul, stimabile, progresul!; Eu sunt candidatul grupului tînăr, inteligent și independent...; Fraților [...] în aceste momente solemne... mă gîndesc... la țărișoara mea... la România... la progresul ei!... la viitorul ei... Mi s-a făcut imputarea că sunt foarte, că sunt prea, că sunt ultra-progresist... că sunt liber-schimbist... că voi progresul cu orice preț... Da, da, da, de trei ori da!

Bineînțeles, acești retori de provincie se supun perfect observației aristotelice că una gîndesc și alta declară; Caragiale, regizor genial al moftului sofistic, a creat un echilibru perfect între cele două discursuri; este un adevărat duet sofistic, bine cumpănit, și prin aceasta reductibil în final la vorbirea tautologică pură.

Sofismul antiautorității sau al autorităților negative poate fi identificat, de asemenea, în toate epocile istorice. *Antiautoritatea* ar fi personalitatea, autorul, cartea compromise fie prin acte publice, fie prin citare pînă la saturație. Antiautoritățile sînt aureolate de un halou negativ, de compromitere și respingere; pierzîndu-și credibilitatea, ele nu sînt luate în considerație nici atunci cînd spun ceva adevărat. De pildă, pentru Francis Bacon, Aristotel era atît de compromis de scolastica medievală, încît nu-i mai putea găsi nici un merit. Ritualuri purificatoare similare, de respingere în bloc a unei opere sau a unui autor se repetă mereu, în fiecare epocă și în fiecare cultură; dau un singur exemplu, sub forma unei întrebări: cîte decenii vor trebui oare să treacă pînă cînd îl vom reciti detașat pe Beniuc și-i vom recepta iarăși cele cîteva zeci de poeme frumoase de dragoste pe care le-a scris? Sau: Céline a fost multă vreme „uitat" de literatura franceză din cauza colaboraționismului său; Borges, se zice, n-ar fi luat Nobelul din cauza unui premiu primit din mîna lui Pinochet. Sau Marx, autoritatea filosofică oficială din

anii socialismului real românesc, a funcționat simultan, pentru mulți intelectuali, ca o veritabilă antiautoritate, ca un autor care nu trebuie nici citit, nici citat. Aici e vorba tot despre un efect de autoritate, dar negativă; e aura neagră ce compromite, prin mecanisme ce ar putea fi elucidate sociologic, valoarea reală a unor opere.

Un exemplu de raționament prin antiautoritate este următoarea întîmplare din istoria lacedemonienilor, consemnată în *Nopțile atice*: avînd de luat o hotărîre importantă, poporul lacedemonian a primit cea mai bună soluție de la un om pe cît de deștept, pe atît de compromis moral; iar un fruntaș al spartanilor s-a opus ca hotărîrea să fie folosită, motivînd: „Ce siguranță și ce nădejde putem avea că statul nostru va fi puternic și neînvins în viitor, dacă ne folosim de sfaturile unor oameni cu un astfel de trecut? Chiar dacă părerea e bună și cinstită, să nu îngăduim să fie pătată de necinstea autorului ei". În consecință, au ales un om, deși modest ca intelect, cinstit, l-au pus să spună cu gura lui ideea salvatoare, pe care au adoptat-o sub numele lui.

b.7. *Ignoratio elenchi ad hominem*, subspecia *ab invidia*, este paralogismul care încearcă, „sub pretextul apărării adevărului, să stîrnească ură activă împotriva părerilor altora sau să-i compromită pe nedrept"[128]; după aceeași sursă, originea sofismului s-ar afla la luministul Christian Wolff. Ca la celelalte sofisme, întrebuințarea paralogismului precedă teoretizarea lui, așa că nu este de mirare că poate fi citit în *Odiseea*. De exemplu, nimfa Calipso îi acuză pe olimpieni c-ar fi ordonat repatrierea lui Odiseu numai și numai din invidie față de fericirea ei:

Ah, cruzi sînteți, pizmași fără potrivă,
Voi, zeilor ce nu lăsați din pizmă
Pe zîne a-și lua de soț pe-oricare
Bărbat ce-l pot alege din iubire!

Completat cu substratul psihologic resentimentar, argumentul relativ la invidie capătă și mai multă pregnanță în versiunea

128. ***, *Dicționar de filozofie*, București, Editura Politică, 1978, p. 707.

romanescă a lui Eyvind Johnson, din *Răcoarea țărmurilor*[129]; pentru fiica lui Atlas, faptul că zeii i-l iau pe Ulise nu poate avea nici o altă explicație decît invidia față de marea lor fericire de îndrăgostiți: „O, voi ce vă credeți mai presus de alți zei, voi atotputernicilor, pizmașilor!... nu pricepeți o iotă! Mă pizmuiți pentru orice!... Eram foarte fericiți, de asta garantez eu".

Tot în sensul de *argumentum ab invidia* trebuie să înțelegem, cred, remarca lui Platon, din *Gorgias*, că disputele retorilor profesioniști se încheiau, adesea, într-o ploaie de insulte și ocări. Alături de paralogismele relative la ignoranță și la prostie, sofismul invidiei trebuie socotit așadar echivalentul logic al *ariei calomniei.*

*

B.4. *Fallacia petitionis principii* sau cercul vicios, bogat comentat în *Analitica primă*[130] și în *Topica*[131] și reluat succint în *Respingerile sofistice*, este un frumos sofism al demonstrației silogistice circulare. Așa cum argumentează și numele, cercul vicios poate fi identificat acolo unde premisele postulează, mascat, concluzia la care abia urmează să se ajungă, teza ce trebuie ea însăși demonstrată sau explicată. După locul în care se află eroarea, cercul vicios are două mari variante: *petitio principii* sau *idem per idem*, dacă „greșeala se află în concluzie", și *petitio de contrarii* sau *petitio contrariorum*, dacă cele două premise postulează o contradicție. În *Topica*, Stagiritul a arătat cele cinci trucuri prin care se poate ascunde concluzia în premise: cînd postulăm, prin sinonime, ceea ce ar trebui dovedit; cînd postulăm în sens universal o teză ce trebuie dovedită în sens particular; cînd luăm în sens particular ceea ce e de demonstrat

---

129. Eyvind Johnson, *Răcoarea țărmurilor*, în românește de Ion I. Iancu, București, Editura Univers, 1983.
130. Aristotel, „Analitica primă", în Idem, *Organon*, II, traducere și studiu introductiv de Mircea Florian, note de Dan Bădărău și Mircea Florian, București, Editura Științifică, 1958, II, 16 (în continuare: *Analitica primă*).
131. Aristotel, *Topica*, cartea a VIII-a, 13.

în sens universal; cînd se postulează problema divizată și, în sfîrșit, cînd din două lucruri care se presupun necesar unul pe altul noi postulăm unul. Buna cunoaștere a mecanismului cercului vicios nu l-a împiedicat însă pe Aristotel însuși să cadă în această capcană; speculația lui din *Fizica* și din *Despre cer*, cum că „Pămîntul are o greutate, iar greutatea rămîne în centru, așadar Pămîntul în centru"[132], este, așa cum observa Galilei, în cerc vicios; raționamentul a stat la temelia geocentrismului, conform unei argumentări în care concluzia este presupusă în premisa majoră, și încă într-o majoră obținută printr-o extrapolare nedemonstrată: „Natura lucrurilor grele este să tindă spre centrul lumii. [...] or, experiența ne arată că lucrurile grele tind spre centrul Pămîntului [...]; deci centrul Pămîntului este centrul lumii"[133].

Iată pentru început un cerc vicios[134] ușor de depistat, ce îmbracă forma ***dialelei***: „familia e patria cea mică, precum patria e familia cea mare", anunță cu aplomb Rică Venturiano; la fel, o localizare din *Introducerea în filosofie* a lui David: „— Unde se află Platon? — Acolo unde se află Dion. — Dar Dion unde se află? — Acolo unde se află Platon"; iar pe același tipic, definițiile: „filosofia este medicina sufletelor, iar medicina este filosofia trupurilor"[135]; sau definițiile atribuite de Lucian din Samosata lui Heraclit, care, întrebat ce sînt oamenii, a răspuns „zei muritori", iar la întrebarea ce sînt zeii, i-a numit „oameni

---

132. Aristotel, *Fizica*, traducere și note de N.I. Barbu, studiu introductiv, note și indice tematic de Pavel Apostol, studiu analitic asupra „Fizicii" și note de Alexandru Posescu, București, Editura Științifică, 1966, III, 205 b, p. 72. Argumentarea este reluată în cartea a patra a lucrării *Despre cer*.
133. *Apud* Arnauld et Nicole, *L'art de Penser ou Logique de Port-Royal*, p. 220. Vezi și comentariul lui Andrei Marga, *Argumentarea*, Cluj-Napoca, Editura Fundației Studiilor Europene, 2006, p. 340.
134. Cercul vicios este cunoscut sub următoarea terminologie cvasisinonimă: ***circulus vitiosus, circulus in probanto, circulus in demonstrando, idem per idem, petitio principii, petitio de contrarii, petitio contrariorum*** și ***dialela***.
135. David, *Introducere în filosofie*, p. 31.

nemuritori"[136]; și, de ce nu, dialela ideologică a lui Nae Ionescu: „Suntem, ca atare, ortodocși pentru că suntem români, și suntem români pentru că sîntem ortodocși"[137]. La fel, Alisa, dorind să evite o ceartă cu Coco-Cocou, schimbă subiectul și-l întreabă: „De ce stați singur aici, afară?"; i se răspunde: „Cum așa, păi fiindcă nu e nimenea cu mine! Ce, credeai că n-o să știu să răspund la asta?". De fapt, personajul nici nu răspunde la ce a fost întrebat, căci folosirea unei expresii sinonime (a fi singur = a nu fi cu nimeni) face ca explicația să bată pasul pe loc. Mai trebuie să observăm subtilitatea logică a lui Lewis Carroll: punînd întrebarea, Alisa voia să evite o discuție în contradictoriu; ei bine, răspunsul prin *dialelă* al oului Coco-Cocou nu numai că evită contradicțiile, ci duce de-a dreptul la *tautologie*.

O altă eroare *petitio principii* se conturează în timpul „crizei de identitate" a Alisei, care, din pricina succesivelor schimbări de dimensiune, nu mai știe cine este ea însăși (în legătură cu această peripeție, vezi și *paradoxul identității*); „Cine sînt atuncea?", se chestionează Alisa; comparîndu-se cu alte fetițe și conchizînd că ea nu e nici Ada, nici Mabel, se întreabă iarăși, în cerc vicios, „cine sînt?". Or, la un moment dat, întrebarea vine din exterior, de la imposibilul Domn Omidă: „Da' dumneata cine ești?", și-atunci Alisa este silită să recunoască: „în clipa de față nu prea știu, domnule, cine sînt". În plus, încercînd să-și convingă interlocutorul că atîtea metamorfoze sînt din cale-afară de stranii – să nu uităm că omizile se metamorfozează ele însele în crisalide și fluturi, deci Alisa vorbește, ca întotdeauna în călătoriile ei, de funie în casa spînzuratului! –, ea uită că nu mai știe cine este ea și vorbește, spontan, în numele său: „De, poate că dumneavoastră simțiți altfel decît *mine*... tot ce știu e că *mie* mi s-ar părea foarte ciudat", rostește cu importanță fetița, ceea ce provoacă replica-ghilotină a Domnului Omidă: „Dumitale!... Da' cine ești dumneata?". Ceea ce, evident, închide

136. Lucian din Samosata, „Vit. auct.", 14, în *Filosofia greacă pînă la Platon*, I, 2, pp. 349-350.
137. Nae Ionescu, *Roza vînturilor, 1926-1933*, culegere îngrijită de Mircea Eliade, București, Editura Cultura Națională, 1937, p. 205.

și cel de-al doilea cerc vicios, readucînd „dezbaterea" exact la punctul de plecare.

Un spectaculos și dublu *circulus in demonstrando* face Pisica din Cheshire:

— Toți sîntem nebuni de-aici. Și eu sînt nebună. Și tu ești nebună.
— De unde știi că sînt nebună? întrebă Alisa.
— Trebuie să fii – zise Pisica –, altfel ce-ai căuta pe-aici?

În primul rînd, Pisica dovedește o afirmație universală (toți sînt nebuni aici) prin două particulare (Eu sînt nebună, Tu ești...), producînd o *petitio principii* de la particular spre universal (ordinea răsturnată a silogismului, cu concluzia pe primul loc și abia apoi premisele, nu trebuie să ne inducă în eroare); iar cînd Alisa îi cere dovada că ar fi ea nebună, Pisica raționează invers, de la universal spre particular: Toți sînt nebuni pe-aici, Alisa e aici, Alisa e nebună; ceea ce era de dovedit în sens particular e postulat în sens universal. În numai trei replici, Lewis Carroll concentrează două *petitio principii*, realizate în două modalități diferite. Suprapunerea vicioasă a concluziei și a premisei este flagrantă; dacă alte paralogisme își împătresc în mod mascat termenii, silogismele de forma *petitio principii*, dimpotrivă, îi reduc la doi, ceea ce reprezintă încălcarea legii silogisticii care pretinde ca numărul termenilor să fie trei și numai trei. Acest dialog din Țara Minunilor e un paralogism complex, viciat și de *fallacia consequentis*, căci între *a fi aici* și *a fi nebun* nu există o legătură necesară. Ca voce a logicii în țara sofismelor, Alisa „nu fu deloc convinsă că asta era o dovadă" și își continuă cercetările, prilejuindu-i Pisicii trecerea de la cercul vicios la alte sofisme, cum e de pildă *accidentul* combinat cu *dialela*:

— Și de unde știi că tu ești nebună?
— Păi, mai întîi de toate, cîinele e nebun? Nu e, așa zic. Așa-i? [...] cîinele mîrîie cînd se supără și dă din coadă cînd se bucură. Da' eu mîrîi cînd mă bucur și dau din coadă cînd mă supăr. Așa că sînt nebună.

Alisa n-a contrazis-o și, din păcate, nici n-a completat-o; căci pornind de la premisa pisicească „Eu sînt nebună", ea ar fi putut construi un paradox similar ***paradoxului mincinosului*** (vezi *paradoxele*), care scurtcircuitează rațiunea prin propoziția „Eu mint". Așa cum despre mincinos nu știm dacă prin această declarație minte sau spune adevărul, nici despre un nebun care se autodeclară nebun nu știm dacă, în acel moment, este sănătos sau bolnav, rațional sau nebun. Dacă socotim enunțul „sînt nebun" fals, ar însemna că autorul lui nu are rațiune, deci e nebun, deci propoziția e adevărată; și viceversa, dacă socotim acest enunț drept adevărat, rezultă că recunoaștem în acel moment pacientului o anumită rațiune, deci că el nu e nebun, și atunci propoziția lui e falsă. Alisa n-a construit acest posibil paradox, care, ca *Pseudomenos*, trădează caracterul problematic al minții umane și, de asemenea, al logicii înseși. Căci logica „te ferește, în cazuri normale, să ajungi la contrazicere, dar în cazuri de excepție te conduce ea însăși la paradox. Un paradox este o contrariere a opiniei comune, contrariere adesea nu lipsită de temei și exprimată într-o contrazicere logică"[138]. Acest caracter problematic, adică lipsa de fundamente a logicii înseși, îl făcea pe Russell să exclame: „Blestemată logică!", ceea ce, comentează Wittgenstein, „exprima *în întregime* ceea ce resimțeam reflectînd asupra problemelor logice: adică enorma dificultate, duritatea și caracterul lor *lunecos*"[139]. Altfel spus, spațiul de securitate al logicii (pe care în mod curent noi o socotim mijloc universal de testare a corectitudinii formale a operațiunilor cognitive) este limitat, iar apropierea de granițele ei și căutarea temeiurilor ei scot în relief nu temeiurile logicii, ci vulnerabilitatea acesteia și imposibilitatea ei de a exprima întotdeauna clar în limbaj anumite situații, așadar caracterul ei intrinsec „lunecos".

138. Sorin Vieru, „Paradoxuri și oglindiri", în *Viața românească*, anul LXXXVI, nr. 6, iun. 1991, p. 85 (în continuare: *Paradoxuri și oglindiri*).

139. Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Oxford, 1984, în *Secolul 20*, nr. 325-327, traducere de Ștefan Aug. Doinaș, p. 186.

Un discurs în formă de cerc vicios – și care de asemenea pune în evidență limitele logicii – aparține Logicianului din *Rinocerii*. Problema de rezolvat este: cîți rinoceri au trecut, unul singur de două ori sau doi rinoceri diferiți, iar dacă erau doi, ce fel de rinoceri erau, cu un corn sau cu două, africani sau asiatici? După un lung expozeu ce anunță alternativa și enumeră toate combinațiile posibile, Logicianul „profesionist" (sub a cărui vizieră îl identificăm pe Nae Ionescu[140]) conchide: „Dacă ați putea dovedi că ați văzut pentru prima dată un rinocer cu un corn, fie el asiatic sau african... iar a doua oară un rinocer cu două coarne... fie el, n-are importanță, african sau asiatic... în acest caz, am putea conchide că avem de a face cu doi rinoceri diferiți, căci este puțin probabil ca un al doilea corn să poată crește în cîteva minute, în mod vizibil, pe nasul unui rinocer... aceasta ar face dintr-un rinocer asiatic sau african... un rinocer african sau asiatic... Or, aceasta nu este posibil potrivit legilor logicii, aceeași ființă neputînd să se fi născut în două locuri deodată". Prolixa pseudoconcluzie a Logicianului nu este decît o repetare mai barocă a premiselor, deci un cerc vicios de mari dimensiuni, o demonstrație care nu demonstrează nimic. „Să postulezi chestiunea inițială și să admiți în același timp că o și ai [că ai demonstrat-o], înseamnă nedemonstrarea problemei propuse", obiecta Aristotel; „mi se pare limpede, dar asta nu rezolvă problema", observă aristotelic unul dintre spectatorii Logicianului. Iar modelul real al personajului, de meserie chiar profesor de logică, și anume Nae Ionescu, „rezolva" o problemă similară în același fel: „Dacă voi vedea doi negri pe stradă, unul astăzi și unul mîine, niciodată nu voi ști dacă este același negru sau sînt doi negri deosebiți"[141]; e drept că Nae Ionescu își motivează ceva mai bine concluzia, deoarece arată că la început noi percepem ceea ce este „caracteristic și general" și abia apoi „obiectul însuși", detaliile particulare.

140. Vezi Marta Petreu, „Singurul rinocer cu pălărie", în Idem, *Ionescu în țara tatălui*, ediția a treia revăzută și adăugită, Iași, Editura Polirom, 2012.

141. Nae Ionescu, *Istoria logicii*, p. 12.

Dar, așa cum sub frivolitatea cercului vicios al identității Alisei putem să identificăm o problemă mai gravă – chestiunea filosofică a identității în cadrele devenirii –, și sub discursul pedant și uscat al Logicianului din *Rinocerii* poate fi depistată o problemă mai generală: aceea a virtuților cognitive și a valențelor demonstrative *limitate* pe care le are logica, ceea ce justifică uneori luarea ei în derîdere.

*

B.5. *Fallacia consequentis* este sofismul de raționare în care, „fiindcă ceva urmează necesar altceva, presupunem că, și dacă este dat ultimul, urmează cu necesitate primul"[142]. Un exemplu aristotelic clarifică forma abstractă a definiției: „fiindcă în urma ploii pămîntul devine umed, credem că, ori de cîte ori pămîntul este umed, a plouat"; or, pămîntul poate fi umed și din alte motive, *consecvența* – umezeala, în acest exemplu – nu e cauzată doar de *antecedentul* ploaie. Paralogismul *fallacia consequentis* – frecvent în vorbirea cotidiană, datorită grabei cu care explicăm diferite fenomene – este asemănător, pînă la confuzie, *sofismului accidentului*: Aristotel însuși a observat că „paralogismele care se sprijină pe consecvent sînt o ramificație a celor care se sprijină pe accident"[143], amîndouă bazîndu-se pe generalizarea nejustificată a unei proprietăți. Una dintre dramaticele peripeții ale Alisei în lumea fabuloasă a minunilor îi prilejuiește eroinei un dublu raționament de acest tip: căzînd într-o baltă de apă sărată, Alisa crede că „nimerise cumva în mare", fiindcă apa sărată este un atribut – un consecvent, ar zice Aristotel – al mării; în al doilea rînd, ea, care fusese o singură dată la mare și credea că „oriunde te-ai duce, pe litoralul Angliei, dai de niște cabine de baie pe plajă, de cîțiva copii care se joacă în nisip cu lopețile de lemn, și-apoi de un șir de vile de locuit, iar îndărătul lor se află întotdeauna o gară", trage concluzia că „atunci pot să mă întorc cu trenul". Greșeala Alisei

142. Aristotel, *Respingerile sofistice*, 5, 167 b, p. 283.
143. *Ibidem*, 6, 168 b, p. 290.

rezultă, ca toate erorile de acest fel, „din opiniile care se reazemă pe percepții"[144], și încă pe cele ale unei *unice* experiențe, deci pe o inducție pripită; or, nu e necesar ca la mare să fie și tren, după cum nu este obligatoriu ca apa sărată să fie marea: ea poate fi, mai ales în lumea de basm suprarealist a Minunilor, balta de lacrimi pe care le vărsase Alisa pe cînd era „înaltă de vreo nouă picioare"...

Tot pe sofismul consecventului se bazează următoarea istorie ingenioasă relatată de Plutarh și reluată de Montaigne în *Eseuri*[145]: tiranul Siracuzei, Dionisie, a fost învățat de un străin misterios cum să evite uneltirile și să-și salveze tronul: „Străinul îi spusese că nu e alta [știință] decît să dea poruncă să i se înmîneze un talant și să se laude între toți că el i-a spus o uimitoare taină. Dionisie găsi bună această născocire și puse să i se numere șase sute de galbeni. Avea chip de adevăr, că sfaturile unui necunoscut fuseseră de mare preț, ca să i se jertfească o sumă atît de însemnată". Să simplificăm relațiile, pentru a putea urmări șiretlicul sofistic: străinul anunță că va da regelui știința citirii gîndurilor (antecedent), în schimbul unei sume foarte mari de bani (consecvent). Or, pentru curteni apare consecventul, căci străinului îi este plătită marea sumă pretinsă; concluzia tuturor e că, din moment ce există consecventul, există și antecedentul, că, dacă s-au plătit bani mulți pentru o taină, există și taina ce îl va face pe tiran invulnerabil. Acest străvechi sofism va căpăta o mai mare strălucire și forță persuasivă în versiunea dilematică a lui Villiers de l'Isle-Adam; în *Aventura lui Tse-i-la*, un tînăr sofist, de o „subtilitate aproape divină", îi propune unui tiran, în public, următoarea dilemă: „Dacă îți voi spune taina citirii gîndurilor, mă răsplătești, iar dacă nu ți-o spun, mă omori"; între patru ochi, sofistul, inversînd ingenios raporturile dintre antecedenți și consecvenți, se justifică: „Dacă mă răsplătești, înseamnă că ți-am vîndut taina citirii uneltirilor,

---

144. *Ibidem*, 5, 167 b, p. 283.
145. Michel de Montaigne, *Eseuri*, I, studiu introductiv și note de Dan Bădărău, traducere de Mariella Seulescu, București, Editura Științifică, 1966, cartea I, p. 124.

deci lumea te va crede invulnerabil; iar dacă mă omori, înseamnă că nu există o asemenea taină, deci moartea mea va aduce după ea moartea ta"[146]. Sofiştii în sensul restrîns al cuvîntului, personajele lui Plutarh, Montaigne şi Villiers de l'Isle-Adam, se îmbogăţesc de pe urma mînuirii subtile a acestei *fallacia consequentis.*

*

B.6. *Sofismul a lua drept cauză ce nu e cauză*, numit în latină *non causa pro causa*, este explicitat chiar prin numele lui. Subspeciile acestei erori sînt: *falsae causae*, sau a explica un lucru prin ceva ce nu e cauza lui; *post hoc, ergo propter hoc*, adică după un lucru, deci din cauza acelui lucru; *cum hoc, ergo propter hoc*, sau odată cu un lucru, deci din cauza acelui lucru; *sine hoc, ergo propter hoc*, sau din lipsa unui lucru, deci din cauza acelui lucru; *non sequitur*, sau raţionamentul în care concluzia nu decurge cu adevărat din premisele existente; eroarea *negării antecedentului*, adică pseudoraţionamentul în care dacă A→B, se consideră că negarea lui A, non-A, implică non-B.

O falsă cauză dusă la absurd enunţă D-na Smith din *Englezeşte fără profesor* a lui Ionescu: „eu mă gîndesc la nevasta lui [Bobby Watson]. O chema ca pe el: Bobby. *Fiindcă aveau acelaşi nume, cînd îi vedeai împreună nu puteai şti care este el şi care este ea*. Numai după ce-a murit el s-a putut face deosebirea". Un alt exemplu, copilăresc, ne oferă Alisa: „Cînd voi fi eu Ducesă... în bucătăria mea nici n-o să existe piper. Supa e foarte bună şi fără el. Poate că piperul îi face pe oameni atît de iuţi la mînie... iar oţetul îi face acri, muşeţelul – amari şi... şi bomboanele, dulciurile de tot felul îi fac pe copii să fie blînzi şi buni. Ce bine-ar fi să ştie asta toată lumea; desigur că

146. Auguste de Villiers de l'Isle-Adam, „Aventura lui Tse-i-la", în Idem, *Povestiri crude şi insolie*, traducere, prefaţă, tabel cronologic de Alexandru George, Bucureşti, Editura Minerva, 1980, col. „Biblioteca pentru toţi".

atunci n-ar mai fi zgîrciţi cu dulciurile". O altă „cauză", geamănă cu explicaţia geocentrismului la Aristotel, descoperă Cavalerul Alb din Oglindă: „Motivul pentru care cade părul e că atîrnă *în jos*; ştii foarte bine că nimic nu cade în sus..."; pseudo-raţionamentul său îmbracă, după cum se poate observa, şi forma *dialelei*, a cercului vicios, deoarece explică o noţiune (a cădea) prin expresia cvasipleonastică „atîrnă în jos"; deşi nu mai ţine de sofismul cauzei false, merită să transcriem şi remediul pleşuviei: „Întîi iei un băţ drept... După aceea pui părul să se caţăre pe el – ca un lăstar de păr pe-un arac"; să notăm că dacă tratamentul ar reuşi, paradoxul megaric *al pleşuvului* (vezi *paradoxele*) şi-ar pierde întotdeauna justificarea empirică... În lumea absurd-paradiziacă a Oglinzii, florile nu se tem să stea singure în grădină, deoarece crengile salciei, sunînd „cu fiecare ram: «Ham! Ram!»", fac „pe cîinele de pază"; florile sînt şi vorbitoare, mister explicabil prin faptul că „stratul e foarte tare"; dacă „straturile – adică paturile" sînt moi, florile somnolează şi nu mai pot vorbi. Aceste două explicaţii cauzale, prima de forma *cum hoc, ergo propter hoc*, a doua *sine hoc, ergo propter hoc*, îi par Alisei „foarte rezonabile", îmbogăţindu-i cunoştinţele cu care „se cam fălea". Un sofism de forma „odată cu un lucru, deci din cauza lui" este dezvăluit de Saint-Exupéry în *Micul prinţ*; el spune istorioara unui „astronom turc" care, făcînd o mare descoperire, nu a fost crezut „din pricina costumului său" turcesc; iar ca să fie crezut, astronomul „îşi refăcu demonstraţia", dar „îmbrăcat într-o haină foarte elegantă. Şi de data asta toată lumea îi dădu crezare"[147].

O frumoasă explicaţie de forma „odată cu un lucru..." se află în *Nopţile atice* şi lămureşte de ce poartă oamenii inelul pe inelarul mîinii stîngi: „la disecţia corpurilor omeneşti... s-a descoperit un nerv foarte subţire, care porneşte de la degetul despre care am vorbit şi ajunge la inima omului". La fel de „ştiinţifică" e explicaţia pe care i-o oferă lui Bacalbaşa directorul său de pension: elevilor din pension nu li se dă pîine pe

147. Antoine de Saint-Exupéry, *Micul prinţ*, traducere din limba franceză de Ileana Cantuniari, Bucureşti, Editura RAO, 2011, cap. IV.

săturate fiindcă „pîinea multă nu e bună, face scrofule, întreabă-l pe doftor!"; să ne amintim că Marx punea „scrofulele" pe seama cartofilor... Reîntorcîndu-ne în lumea lui Lewis Carroll, să învățăm, împreună cu Alisa, de ce peștele ***albiță*** se numește așa, și nu altfel; cel care stabilește, socratic, că „numele urmează să fie asemănător lucrului"[148] e Grifonul:

— Știi de ce i se zice albiță?
— Nu m-am gîndit la asta niciodată – răspunse Alisa. De ce?
— Curăță ghetele și pantofii – răspunse Grifonul foarte solemn. [...] Sub apă, ghetele și pantofii trebuie curățați cu ceva alb – vorbi mai departe Grifonul, cu glas adînc. Acum știi.

Și, fiindcă tot e vorba despre mare, Caragiale ne învață de ce este ea sărată: „fiindcă e plină de heringi".

Dacă concluzia nu derivă cu necesitate din premise, ci doar părelnic, rezultă eroarea *non sequitur.* Iată un exemplu din *Englezește fără profesor*:

DL SMITH: Doctorul conștiincios trebuia să moară împreună cu bolnavul lui, dacă nu se poate vindeca împreună cu el. Un căpitan de vapor se scufundă odată cu vaporul. Nu-i supraviețuiește.
D-NA SMITH: Cum poți compara un bolnav cu un vapor?
DL SMITH: De ce nu? Și vaporul are bolile lui. Și doctorul era sănătos ca un vapor. De aceea trebuia să piară împreună cu bolnavul ca doctorul cu vaporul.
D-NA SMITH: [...] Și ce concluzie tragi?
DL SMITH: Că doctorii sînt niște escroci, ca și bolnavii de altfel. Numai Marina este cinstită în Marea Britanie.

În universul paralogic al lui Lewis Carroll, ruptura dintre premise și concluzie e, de asemenea, dusă pînă la absurd:

— Jocul merge ceva mai bine acum – spuse [Alisa], ca să întrețină conversația.

---

148. Platon, „Cratylos", traducere de Simina Noica, în Idem, *Opere*, III, 434 a, p. 321.

— Așa e – zice Ducesa – și morala acestui lucru este: „O, doar dragostea, doar dragostea pune-n mișcare lumea!".

Pentru Ducesa cea ahtiată după „înțelepciuni", „morala", sinonimă cu concluzia, trebuie formulată continuu: premisa că muștarul e un mineral are drept concluzie „Cît e mai mult la mine, e mai puțin la tine!"; faptul că „și flamingii și muștarul pișcă" duce la corolarul „Păsările de soi cată-le-n același roi" etc. Odată pornită să descopere „morala", Ducesa nu se mai poate opri; Alisei, care-i întoarce ironic o sentență anterioară – „lumea se mișcă mai bine cînd își vede fiecare de treaba lui" –, i se răspunde, emblematic: „Și morala acestui lucru este: «Tu descurcă-te cu înțelesul, că vorbele se descurcă singure»". Chiar așa!

Mai multe exemple de falsă cauză pot fi culese din datinile populare, de genul „dacă mănîncă o vacă două spice gemene va făta doi viței", sau „pruncul, dacă are un tic, să-l alăpteze mă-sa pe prag cînd va toca de leturghie, și-i va trece", sau „Celui căruia i s-a îngropat lungimea umbrei [luată cu șfara, cu sfoara, cu măsurătoarea] la temelia casei mai trăiește patruzeci de zile"[149]. La fel sună și rețetele lui Paracelsus: „Inelele făurite din Electrum, puse pe deget, îl împiedică pe cel care le poartă [...] să sufere de convulsii spasmodice, de paralizie sau de vreo altă durere, dar și de atacuri de apoplexie sau de crize de epilepsie"[150]. Ceea ce astăzi apare, din punct de vedere rațional, drept superstiție, iar din punct de vedere logic, drept eroarea *consequentis* reprezintă însă un univers cultural coerent sau un sistem de gîndire căzut în desuetudine și înlocuit, între timp, cu un alt sistem de gîndire, care la rîndul lui va cădea poate cîndva în desuetudine. Așa că n-ar fi tocmai drept să socotim aceste explicații sofisme, ci e mai bine să le lăsăm să fie ceea ce sînt, vestigiile unei lumi apuse.

---

149. ***, *Credințe și superstiții românești. După Artur Gorovei și Gh.F. Ciaușanu*, ediție de Irina Nicolau și Carmen Mihalache, București, Editura Humanitas, 2012.
150. Theophrastus Ph. Paracelsus, *Misterele supreme ale Naturii*, cuvînt înainte de Mihai Vârtejaru, traducere de Monica Medeleanu, București, Editura Herald, 2011, p. 150.

*

B.7. *Fallacia plurium interrogationum ut unius*, cel de-al șaptelea și ultimul paralogism material din clasificarea lui Aristotel, se produce simplu, „cînd nu observăm că există mai multe chestiuni și dăm un singur răspuns, ca și cum ar exista o singură chestiune"[151]; în general, întrebarea complexă, ce reunește sub un singur semn interogativ mai multe probleme, reprezintă numai momeala sofistului, și abia răspunsul unic al respondentului creează sofismul propriu-zis. Orice întrebare prezumțioasă și complexă poate deveni o cursă sofistică abilă; de exemplu, sofistul Menedem întreba pe cineva „dacă încetase de a-și mai bate tatăl", pretinzînd un răspuns simplu, prin da sau nu[152]. Astfel de întrebări tendențioase sînt frecvente în textele platoniciene, aparținînd nu numai sofiștilor profesioniști, ci, adesea, lui Socrate însuși; fiind un mijloc eficace de obținere a informațiilor despre conduita interlocutorului, tehnica lor a fost revitalizată mai nou în chestionarele sociologice ori psihologice; un chestionar bine făcut nu întreabă, să spunem, „Îți bați nevasta? Dacă da, de cîte ori?", ci, renunțînd la întrebarea-filtru, comprimă ambele probleme sub un singur semn interogativ: „Cît de des îți bați nevasta?".

Chiar dacă mai nevinovate, întrebările din Cărțile Alisei folosesc același truc logic:

— Cîți ani ai zis că ai?
Alisa făcu o mică socoteală, apoi spuse:
— Șapte ani și șase luni.
— Nu-i adevărat! exclamă Coco-Cocou triumfător. N-ai zis niciodată așa!
— Am crezut că vreți să mă întrebați: cîți ani ai? explică Alisa.
— Dacă aș fi vrut să te întreb așa, așa te-aș fi întrebat! strigă Coco-Cocou.

Într-adevăr, în formula „Cîți ani ai zis că ai" sînt topite două întrebări, „ce ai zis?" și „cîți ani ai?". Iar singura replică care ar fi putut para orice neînțelegere ar fi fost: „Ce mă întrebi: cîți

151. Aristotel, *Respingerile sofistice*, 5, 167 b, p. 285.
152. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, II, 135, p. 199.

ani am sau ce am spus despre cîți ani am?". Aceeași eroare viciază întrebarea Alisei: „Vrei, te rog, să fii atît de bună și să-mi spui în ce direcție s-o iau ca să plec de-aici?"; respondentul, în cazul de față Pisica de Cheshire, se concentrează asupra părții a doua, care suferă de *vag tautologic*, căci *s-o iau* e echivalent cu *să plec*: înlocuind, rezultă că Alisa întreabă: „în ce direcție să plec ca să plec de-aici". Dialogul absurd ce urmează nu e decît consecința firească a întrebării rău puse și, deși nu ține în mod strict de *fallacia plurium...*, îl reproduc pentru savoarea sa alogică:

— Asta depinde foarte mult de locul unde vrei s-ajungi – zise Pisica.
— Nu prea îmi pasă unde ajung – zise Alisa.
— Atunci n-are importanță în ce direcție o iei – zise Pisica.
— ...numai s-ajung undeva – adăugă Alisa drept explicație.
— O, bineînțeles că ajungi, dacă mergi cît trebuie.

În sfîrșit, la fel de tendențioasă e și invitația Iepurelui de Martie:

— Mai ia un ceai – îi spuse Alisei, foarte serios, Iepurele de Martie.
— Cum adică să *mai* iau, cînd pînă acum n-am luat nimic! se miră Alisa, cam jignită.
— Aș înțelege să te miri dacă ți-ar fi spus să iei mai puțin ca nimic – zise Pălărierul –, dar mai mult ca nimic e foarte ușor să iei, nu?

O abilă tehnică a reunirii mai multor chestiuni în una singură deține contesa Bezuhova; vrînd să se despartă de Pierre Bezuhov și să se recăsătorească, contesa nu întreabă dacă e permis să divorțeze (ceea ce ar fi scandalizat lumea, ca o „intenție nelegiuită"), ci pune direct o altă întrebare, următoarea: pe care dintre cei doi pretendenți ai săi să-l aleagă?; ceea ce, desigur, transformă radical problema: „Chestiunea nu mai era deci în ce măsură acest fapt [divorțul] ar fi fost posibil, ci doar care ar fi fost partida cea mai convenabilă și cum avea să fie privit faptul la curte"[153].

---

153. Lev Tolstoi, *Război și pace*, III, în românește de Ion Frunzetti și N. Parocescu, București, Editura Univers, 1985.

Concluzii

Sofismele materiale, de o mare varietate și complexitate, ceea ce și permite clasificarea lor în mai multe feluri, după criterii diverse[154], depășesc simpla echivocație a limbajului; împreună cu paralogismele de limbaj, toate tipurile de sofisme materiale pot fi reduse, așa cum am mai menționat, la marele și încăpătorul sofism fundamental *ignoratio elenchi*. Paralogismele materiale sînt trucuri excelente de înșelare a intelectului și de derutare a interlocutorului; putînd fi puse în slujba oricărei cauze și oricărui sentiment (întrucît posedă proprietatea cameleonică de a mima convingător atît rațiunea, cît și sentimentele), ele sfîrșesc prin a trăda totul, prin a mări cantitatea de entropie din lume. Din punct de vedere logic, ele sînt expresia subiectivității umane, iar nu a obiectivității, a necesarului, a legicului. În domeniul cognitiv și moral, în fața unui sofism identificat ca atare, reacția spontană a individului este de respingere.

Dar, împreună cu Hegel, trebuie să recunoaștem sofismelor, chiar și celor mai reprobabile, însușirea de a fi nu numai agenți entropici, ci și *acte de cultură*, orice om știind să-și înfățișeze acțiunile sale din punctul de vedere din care le îndreptățește:

> Omul cultivat știe să înfățișeze totul din punctul de vedere al binelui, să repare totul, să facă acceptat cu privire la toate un punct de vedere esențial. Cînd cineva nu găsește argumente bune chiar în sprijinul a ceea ce e mai rău, el trebuie să nu fi ajuns prea departe în ceea ce privește cultura sa[155],

remarca Hegel în *Prelegeri de istoria filosofiei*. Paralogismele sînt așadar expresia subiectivismului uman în acțiune, și anume expresia unui subiectivism ce „ține de cultura superioară"; din

154. Vezi, de exemplu, clasificarea sofismelor și a erorilor făcută de Andrei Marga, în cadrul larg al argumentării, în Idem, *Argumentarea*, partea a V-a. La fel, clasificarea făcută de Leonard Gavriliu, în *Mic tratat de sofistică*, București, Editura Iri, 1996.
155. Hegel, *Prelegeri*, I, p. 350.

perspectivă individuală, așa cum notează Hegel, „tot răul care a fost făcut în lume de la Adam încoace a fost justificat cu bune argumente”, cu sofisme. Din fericire pentru om însă preocupările pentru cunoaștere și deci pentru adevăr și acelea pentru dreptate sau bine moral nu îi epuizează universul. Omul este, din fericire, și o ființă ludică și doritoare de încîntare gratuită, iar în spațiul estetic sofismele, „răul logic”, se transmută în mod alchimic, așa cum se vede din fragmentele literare pe care le-am citat, în efect estetic.

II

Addenda la „Respingerile” aristotelice

Enunțînd că numărul paralogismelor este practic infinit, astfel încît nu pot fi cunoscute toate, Stagiritul a analizat mecanismul sofismelor curente din vremea sa, obținînd, după cum s-a văzut, treisprezece structuri diferite, treisprezece tipuri de pseudo-argumente, care, toate, pot fi reduse la paralogismul fundamental *ignoratio elenchi*[1]. Aristotel s-a ocupat numai de sofismele silogismului categoric și de cele ale silogismului apagogic (cu premise probabile), cele treisprezece sofisme aparținînd așadar logicii asertorice (cu judecăți A, E, I, O). Logica înglobează însă și alte tipuri de relații, unde, de asemenea, încălcarea regulilor ori legilor logice conduce la erori, la susțineri paradoxale, la contradicții, deci la paralogisme. De exemplu, operațiile efectuate asupra *judecății* ori asupra raționamentelor *lematice* (cu premise ipotetice și disjunctive) sau chiar asupra *noțiunilor* (juxtapunerea de termeni) pot conduce la aberații logice – respectiv la jucării estetice cu întemeiere în logica tratată manierist. Încălcarea fiecărei legi logice poate declanșa mecanismul prolific al erorii, punînd astfel în pericol universul fragil al rigorii și adevărului; îndrăznesc a subsuma noțiunii de sofisme și aceste abateri, chiar dacă ele n-au intrat în atenția lui Aristotel și n-au fost

---

1. Încercări de-a găsi un mecanism unic pentru toate erorile logice s-au mai făcut, dar nu cu aceleași rezultate; de pildă, Victor Brochard, în *De l'erreur* (troisième édition, Paris, Librairie Felix Alcan, 1926, p. 200), notează: „În rezumat, erorile, paralogismele, sofismele pot varia la nesfîrșit în detaliu; ele sînt simple sau complexe, se produc cu aparența spontaneității sau după o îndelungată reflecție, cînd prilejuite de o simplă percepție, cînd ocazionate de un raționament abstract; dar, în fond, eroarea este întotdeauna aceeași. Ea rezidă în mod esențial din actul prin care spiritul formează conceptele; ea este întotdeauna o generalizare incorectă".

inventariate în *Respingerile sofistice*. Desigur, cele mai multe sînt de multă vreme cunoscute. Dar, așa cum observă Andrei Marga în tratatul său despre *Argumentare*, fiecare adîncire a unui domeniu al logicii – de pildă, aprofundarea domeniului logicii interogative etc. – duce la multiplicarea regulilor logicii și, simultan, la înmulțirea numărului de erori premeditate sau nepremeditate și de sofisme (intenționate) de care devenim conștienți[2]. În paginile care urmează grupez sofismele după cel mai simplu criteriu cu putință, și anume după forma logică pe care o parazitează; prin urmare, rezultă trei clase de paralogisme: ale *noțiunii*, ale *judecății* și ale *raționamentului*.

A. Sofismele noțiunii

La prima vedere, noțiunea, ca forma logică cea mai simplă – ea se reduce cel mai adesea la cuvînt –, pare a fi scutită de sofisme, deoarece cuvîntul în sine nu e nici adevărat, nici fals, ci pur și simplu există. În același timp, fiind rezultatul final al demersurilor cognitiv-logice, adică al judecăților și raționamentelor care îi precizează *conținutul* și *sfera*, noțiunea este o formă logică cît se poate de complexă. Atît în vorbirea curentă, cît și în discursul teoretic, dacă se încalcă proprietățile noțiunii, pot apărea „erorile noțiunii", sofismele ei: *pleonasmul*, *contradictio in adjecto*, încălcarea criteriilor de *ordonare* a noțiunilor. Eroarea elementară și cea mai frecventă, rezultată din juxtapunerea noțiunilor, este pleonasmul, de care se ocupă cu acribie gramatica – și Caragiale. Acesta culegea din lecturile lui formulări cu iz pleonastic, precum *„solul terenului"*, *„un granit din stînci"* (*Din foloasele tiparului*). Pleonasmul e, de fapt, o specie a tautologiei, cu precizarea că tautologia apare la nivelul judecății (A este A), iar pleonasmul la acela al noțiunii (cu maliție, semnalez că încercarea mea de definiție e aproape o *dialelă*, pe care nu pot însă să o evit!); de pildă, bravul comisar Mitică înregistrează în *Proces-verbal* că „amîndouă imobilele sînt *la*

2. Marga, *Argumentarea*, pp. 343-344.

fel de identice"; formula lui Ipingescu, „aprob pozitiv", ori vorbirea mahalagesc-prețioasă a Vetei – „Bărbatu-meu sufere grozav de gelozie și *e în stare a fi capabil* să te omoare" – sînt viciate de această eroare.

Un alt sofism al noțiunii este contradicția *in adjecto*, numită de Gheorghe Enescu în *Dicționarul* său „contradicție în termeni"; contradicția *in adjecto* constă în violentarea *conținutului* noțiunii; exclamația „curat-murdar" a lui Pristanda sau lecția de curaj civic pe care i-o servește Farfuridi lui Brînzovenescu – „Trebuie să ai curaj, ca mine! Trebuie s-o *iscălești* [telegrama]: o dăm *anonimă*!" – sînt asemenea încălcări ale conținutului noțiunilor. Caragiale colecționa asemenea bijuterii și le valorifica literar; de pildă, el sublinia malițios o nefericită expresie a „*ieromonahului Nifon*" despre Castelul regal din Sinaia, la care „la 1883 s-a inaugurat *terminarea*" (*Din foloasele tiparului*). În *Dacia preistorică*, N. Densușianu descrie o literă de forma, uimitoare!, de „pătrat lungăreț", apoi, încercînd să demonstreze că țara numită de eleni Atlantis (legendara Atlantida!) se află în Cîmpia Munteniei, fabulosul nostru istoric arată că această cîmpie are forma ideală de „pătrat lungăreț", cu următoarele dimensiuni: „Una din laturile acestui pătrat avea o lungime de 3.000 stadii (540 kilom.), iar lărgimea la mijloc [...] era de 2.000 de stadii (360 kilom.)"[3]. În *Englezește fără profesor*, D-na Smith se miră că ziarele, care dau vîrsta morților, n-o dau și pe a „noilor născuți", pretenția ei fiind o *contradictio in adjecto*.

Efectele șocant-sofistice se obțin și prin operațiile logice de ordonare sau de simplă enumerare a noțiunilor, dacă se amestecă criteriile după care se face operația respectivă; de pildă, enumerarea de *lucruri* ce încep cu litera *i*, făcută de Bursucelul din Țara Minunilor, amestecă noțiuni concrete (ce au corespondent substanțial) cu cele abstracte (ce n-au referent obiectual): „și desenau tot felul de lucruri... tot ce începe cu litera I... ce

3. Nicolae Densușianu, *Dacia preistorică*, text stabilit de Viorela Neagoe, studiu introductiv și note de Manole Neagoe, București, Editura Meridiane, 1986, pp. 491 și 595. Notez că în întregime cartea lui Densușianu are structura unui sofism colosal, ale cărui articulații sînt însă de competența istoricilor.

începe cu I, de pildă: iarnă, iarbă, imaginație, imposibilitate... știți că se zice «O imposibilitate imposibilioasă» – ați văzut vreodată desenată o imposibilioasă?". Reificarea abstracțiunilor, ce culminează cu ideea de a le desena, produce comicul absurd al pasajului. În „momentul" *Mitică* al lui Caragiale, placarea unui criteriu impropriu pe o realitate oarecare are același efect:

La restaurant:
— Iaurt ai? întreabă el.
— Este...
— Dă-mi vreo cîțiva centimetri.

Mai grozavă este însă rețeta D-nei Smith din *Englezește fără profesor*:

— Iaurtul este bun pentru stomac, rinichi, apendicită și apoteoză.

B. Sofismele judecății

Judecata, ce constă în a afirma sau a nega ceva despre un subiect, poate fi afectată de următoarele erori: *conversiunea ilicită*, *tautologia*, *vorbăria* (tautologică sau netautologică), *contradictio in subjecto* și încălcarea *sintaxei logice*, ultimele patru sofisme fiind comune judecății și raționamentelor. De exemplu, încălcarea regulilor de transformare a judecăților, în cadrul conversiunilor și obversiunilor, afectează corectitudinea și adevărul asertiunii rezultate. Astfel, inferența imediată prin conversiune – constînd în inversiunea locului și funcțiilor subiectului și predicatului logic – este guvernată de reguli fixe privind *cantitatea* judecății; nerespectarea acestor reguli, ce au fost enunțate încă din *Analiticele prime*, induce erori, sofisme. Iată o conversiune logică *prin accident* (deci însoțită de schimbarea cantității judecății), făcută corect de Guglielmo din *Numele trandafirului*: „Un vis este o scriptură, și multe scripturi nu sînt altceva decît vise". La Ceaiul Nebunilor, în schimb, o avalanșă de conversiuni care trebuiau făcute prin accident sînt făcute

simplu, ceea ce produce paralogismele absurde ale dialogului următor:

— Atunci spune ce gîndești – continuă Iepurele nebun.
— Așa și fac – răspunse ea repede – sau cel puțin gîndesc ce spun – e totuna, nu?
— Ba nu-i deloc totuna – spuse Pălărierul. Păi, atunci ar însemna că: „Văd ce mănînc" e totuna cu „Mănînc ce văd".
— Ar însemna – adaugă Iepurele nebun – că: „Îmi place ce găsesc" e totuna cu „Găsesc ce-mi place!".
— Ar însemna – adaugă Bursucelul, care părea a vorbi în somn – că: „Respir cînd dorm" e totuna cu „Dorm cînd respir!".

Prima eroare din lanțul anamorfotic aparține, în mod surprinzător, Alisei deoarece, în grabă, ea pune semnul egalității între „spun ce gîndesc" și „gîndesc ce spun"; or, nu toate lucrurile pe care le gîndește un om le și spune, după cum nu toate cele pe care le spune au și fost cu adevărat gîndite: în locul unei conversiuni prin *accident* – „gîndesc unele lucruri pe care le spun" –, Alisa a făcut una *simplă*. Conversa corectă a aserțiunii Pălărierului ar fi, tot prin accident, „mănînc unele lucruri din cele pe care le văd", iar conversa judecății Iepurelui de Martie ar da, în mod valid, o judecată particulară, „găsesc unele lucruri ce-mi plac"; similar, conversa afirmației „respir cînd dorm" e „dorm o parte din timpul cînd respir". Alisa are, de altfel, o experiență mai veche în privința conversiunilor: încă pe vremea cînd se afla numai în anticamera Lumii Minunilor, ea convertea „oare pisicile mănîncă lilieci" în „oare liliecii mănîncă pisici?". În general, comentatorii celor două cărți de peripeții ale Alisei au sesizat faptul că personajul titular încarnează bunul-simț, gîndirea logică echilibrată[4]. Mai toți comentatorii – Luc Étienne, Ernest Coumet, Jean Gattégno, Jean Paul Martin, Henri Parisot, Hubert Juin, Pierre Sabourin, Claude Roy, Marcel Marnat, Raymond Queneau ș.a. – sesizează existența unei legături între universul *Aliselor* și acela al logicii, „diagnosticul" mergînd

4. *Cahier de l'Herne Lewis Carroll*, dirigé par Henri Parisot, Paris, Éditions de l'Herne, 1987.

pînă la semnalarea *jocurilor de cuvinte*, nu însă și al sofismelor și paradoxelor care transformă aceste cărți în încîntătoare cursuri de logică pe dos: în cursuri de *logică în oglindă*.

Un exemplu dificil de conversiuni ilicite citim în caragialiana *Temă și variațiuni*: „Este cineva pompiar? – trebuie să fie și cetățian; / Este cineva cetățian? – trebuie să fie și pompiar", declară cu emfază „un ziar opozant cu cîteva programe, nuanța trandafirie". Ridicolul devine evident cînd se lansează „imperativul categoric" al textului: „Numai cu condițiunea d-a fi și cetățian cineva un bun pompiar este. / Și viceversa". Cu riscul de a lungi demonstrația și de a deveni didactică, trebuie să arăt că judecata liminară din care se naște tot textul, una niciodată enunțată, este: „Orice bun cetățean este și pompier"; pe acest motiv subteran sînt făcute apoi bogate variațiuni frauduloase, atribuindu-se sfere identice următoarelor patru noțiuni diferite: cetățean, pompier, bun cetățean, bun pompier. Solemnitatea primului enunț, „Este cineva pompiar? – trebuie să fie şi cetățian", e ridicolă, întrucît e de presupus că orice pompier e înainte de toate cetățean, deci imperativul „trebuie să fie şi cetățian" e de prisos. Al doilea enunț, „Este cineva cetățian? – trebuie să fie și pompiar", proclamînd ideea că toți cetățenii unei țări trebuie să fie și pompieri, e de asemenea absurd. În sfîrşit, condiționarea că numai cine e și cetățean „un bun pompiar este" e falsă, în timp ce „viceversa" (care ar suna cam aşa: „Numai cu condiția de a fi pompier cineva este și un bun cetățean") poate fi, în anumite condiții, adevărată sau măcar plauzibilă. Logic vorbind, sferele celor patru noțiuni se ierarhizează, conform diagramelor lui Euler, astfel: a) cetățean – noțiunea cu sfera cea mai largă; b) bun cetățean – o parte din cetățeni; c) pompier – o parte din bunii cetățeni; în condițiile prescrise de Caragiale, „pompiarii" ar trebui să fie identici cu „bunii cetățiani", dar condiția nu se verifică practic; d) „buni pompiari" – o parte din pompieri. Or, în textul caragialian, sferele noțiunilor sînt jonglate arbitrar ca într-o scamatorie de circ: pompier e egalat cu cetățean, deci partea egalată cu întregul; apoi, cetățean e egalat cu o parte dintre pompieri, cu „buni pompiari", deci întregul e egalat cu o parte a părții sale; iar în al treilea rînd, în „viceversa" cea

neenunțată, dar ușor de reconstruit urmînd sugestiile textului, în locul unei ordonări pe baza sferei noțiunilor, este pus semnul identității între „pompiar" și „bun cetățian".

Erori paralogice pot să apară și operînd asupra *calității* judecății (deci asupra caracterului ei afirmativ sau negativ) prin operația de *obversiune*, pentru care nu am însă exemple, precum și prin *tautologie*. Definită de Gheorghe Enescu drept „propoziția în care predicatul repetă ceea ce conține deja subiectul", *tautologia* are structura A = A și, după unii logicieni, cum ar fi Ludwig Wittgenstein, ar fi singurul enunț strict adevărat prin chiar forma sa; adevărat, dar lipsit de substanță, precizează Wittgenstein: „tautologia este centrul lor [al propozițiilor] fără substanță"[5]. „Tu ești tu!", îi declară, de pildă, Elias Canetti mamei sale, iar în acest caz tautologia are valoarea unei axiome ce stabilește desăvîrșita, imperiala unicitate a Mathildei. Dar arareori poate tautologia să aibă o funcție atît de înaltă; în vorbirea cotidiană sau în discursul teoretic, tautologia, *„virtualiter* goală sau *lipsită de consecințe*"[6], deci o zero-cunoaștere, după expresia lui Kant, este mascată de sinonime; de pildă, definim *timpul* prin *durată*, *spațiul* prin *dimensiune* etc. Căderea în tautologie ar fi, după Aristotel, unul din cele cinci scopuri ale sofiștilor, specializați în „momirea respondentului spre pură vorbărie, adică constrîngerea lui de a spune de mai multe ori același lucru"[7]. Într-adevăr, foarte adesea (dar nu întotdeauna!), vorbăria poate fi redusă la tautologie, la repetarea acelorași cuvinte ori a expresiilor sinonime. Un exemplu elementar de vorbire ce nu spune nimic nou e „panseul" cacofonic al lui Trahanache, citat și el după o „autoritate" – fiul prezidentului; „o soțietate fără prințipuri, va să zică că nu le are"; și prima parte a afirmației, o inferență imediată, „unde nu e moral e corupție", e vag tautologică. Apogeul vorbăriei tautologice îl atinge însă Farfuridi: „Cînd

---

5. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, traducere, cuvînt înainte și note de Alexandru Surdu, București, Editura Humanitas, 1991, 4.46; 4.461; 4.464; 5.143, pp. 73-74, 80.
6. Kant, *Logica generală*, p. 164.
7. Aristotel, *Respingerile sofistice*, 3, 165 b, p. 273; vezi și capitolele 13, 31.

zicem dar 64, zicem plebicist, cînd zicem plebicist, zicem 64... Știm, oricine dintre noi știe ce este 64, să vedem ce este plebicistul...”; „toți aceia care nu vor să cadă în extremitate [...] adică vreau să zic, da, ca să fie moderați... adică nu exagerațiuni...” etc. Natura tautologică a vorbăriei lui Farfuridi transpare suficient din aceste citate; în întregime, discursul său e o vorbărie fără speranță, încununată de un raționament lematic ce se autoanulează (vezi *dilema*).

Această formă logică parazitară se întîlnește, desigur, și-n Țara Minunilor:

> — Ai văzut-o pe Falsa Broască Țestoasă?
> — Nu – răspunse Alisa – nici nu știu ce înseamnă „Falsa Broască Țestoasă”.
> — E Broasca Țestoasă din care se face „Supă Falsă de Broască Țestoasă”,

îi explică Regina; după cum se observă, *cercul vicios* și *tautologia* se completează în acest pasaj. Iar în Lumea Oglinzii, *tautologia* lui Țiuilă, deși are mari pretenții logice, rămîne doar năucitoare: „dac-ar fi fost așa, ar putea să fie; dac-ar fi așa, așa ar fi; dar cum nu este, nu e. Logic”.

Nu întotdeauna *stilul prolix* – care afectează, ca și tautologia, atît *judecata*, cît și *raționamentele mediate* – presupune tautologia; o parte a discursului lui Farfuridi neajungînd nici măcar la nivelul de coerență al unei tautologii, e vorbărie pretautologică, alogism pur și simplu. Cel mai bun exemplu de vorbărie alogică mi se pare însă următoarea frază pe care Ducesa i-o face „cadou” Alisei: „Nu-ți închipui niciodată că ești altceva decît ceea ce ar putea părea altora că ceea ce erai ai fi putut fi nu era altceva decît ceea ce ar fi fost părîndu-li-se a fi altceva”. Comparat cu această perlă a vidului logic, discursul bietului Farfuridi este coerența însăși.

În sfîrșit, în *Englezește fără profesor*, întîlnim parodierea tautologiei prin folosirea aceluiași nume pentru mai multe persoane diferite, ceea ce generează redundanță și o încîlceală de relații comparabilă doar cu „darea de seamă” a vizitatorului din *Căldură mare*:

D-NA SMITH: Cum se numesc ei?
DL SMITH: Bobby și Bobby, ca părinții lor. Unchiul lui Bobby Watson, bătrînul Bobby Watson, e bogat și-i plac băieții. Ar putea să-l ia pe Bobby să-l crească.
D-NA SMITH: S-ar cădea. Și mătușa lui Bobby Watson, bătrîna Bobby Watson, ar putea foarte bine s-o crească pe fata lui Bobby, pe Bobby. Și așa, mama lui Bobby, Bobby Watson, s-ar putea remărita. Are pe cineva în vedere?
DL SMITH: Da, pe un văr al lui Bobby Watson.
D-NA SMITH: Cine, Bobby Watson?

Dacă o eroare a noțiunii, *contradictio in adjecto*, e transformată în subiect de afirmații și negații, apare un alt paralogism, și anume *contradictio in subjecto* sau contradicția temei supuse dezbaterii; acesta este propriu judecății și silogismului, dezbaterii în general. De exemplu, a discuta despre caracterul științific al filosofiei, cînd se știe prea bine că aceasta este o altă formă de spiritualitate, distinctă de știință, sau a exemplifica, precum N. Densușianu, aspectul „lungăreț" al pătratului sînt contradicții în subiect. Un exemplu mărunt ne oferă și formularea paradoxală a Reginei din Lumea Oglinzii: „Dacă-i vorba de «deal»... eu, una, aș putea să-ți arăt dealuri față de care cel de colo s-ar chema vale". Sub aerul farsor al invitației Iepurelui de Martie, ce-o îmbie pe Alisa să bea vin, deși la Ceaiul Nebunilor nu există strop de vin, ori sub întrebarea lui Iordache din următorul schimb mecanic de replici:

IORDACHE: Și acum cîtă leafă primiți în mînă?
CATINDATUL: Nu ți-am spus că sînt catindat? Nimic, de doi ani de zile, nimic... [...]
IORDACHE: Nimic?
CATINDATUL: Nimic...
IORDACHE: Dar... reținere vă face?
CATINDATUL: Asta, ce-i drept, nu...
IORDACHE: Tot e bine...

se ascunde aceeași anomalie logică. Caragiale savura erorile de acest fel și le colecționa în miniantologii – cum e *Din foloasele tiparului*, din care reproduc următoarele trei „probe" – iar în

exilul său berlinez, le comenta în scrisorile către Zarifopol. Iată ce decupa Caragiale din presa vremii:

> Doamna V. Alexandrina, cunoscuta prezicătoare a trecutului, prezentului și viitorului...

sau ştirea copiată din *Războiul*, despre:

> un surdomut foarte interesant... vorbeşte desluşit limbile germană, franceză, italiană, engleză, română, greacă, turcă, arabă, spaniolă şi chaldeică;

în sfîrșit, o „probă" în versuri:

> Un soare nou străluce pe plaiul țării mele
> Și-n raze briliante – înconjurat de stele...

Demn urmaş al personajelor lui Caragiale, în *Englezeşte fără profesor*, Dl Smith o descrie pe doamna Bobby Watson abolind definitiv legea logică a noncontradicției: „Deşi are trăsături regulate, nu se poate spune despre ea că e frumoasă. E prea înaltă și prea voinică. Trăsăturile ei sînt regulate, dar se poate spune despre ea că e frumoasă. E cam prea scundă şi prea slăbuță". Și, în sfîrşit, o contradicție *in subjecto* extrasă din volumul *Între Dumnezeu și neamul meu* de Petre Țuțea; întrebat cum vede el un cetățean român, Țuțea răspunde prompt și exact pe gustul... lui Caragiale:

> să moară pentru România, fără regret, ori de cîte ori România îi va cere[8].

O altă *fallacia* a judecăților constă în încălcarea sintaxei logice. Cel care a atras atenția asupra sintaxei logice este Rudolf Carnap, în *Depășirea metafizicii prin analiza logică a limbajului* (1932); împărțind propozițiile (judecățile) în propoziții cu sens

8. Petre Țuțea, *Între Dumnezeu și neamul meu*, ediție îngrijită de Gabriel Klimovicz, București, Fundația Anastasia, Editura Arta Grafică, 1992, p. 95.

și fără sens, logicianul arăta că acelea fără sens se produc fie prin utilizarea cuvintelor lipsite de semnificație (cum ar fi, după filosoful german, Idee, absolut, lucru în sine, Eu etc., deci limbajul metafizicii), fie prin încălcarea sintaxei logice a limbii. A atribui obiectelor proprietăți ce aparțin ființelor ar fi, de pildă, cazul liminar al încălcării sintaxei logice, chiar dacă se respectă sintaxa gramaticală. Cheia nonsensurilor din *Englezește fără profesor* (1943) pare a fi sintaxa logică violată; iată cîteva dovezi:

> Bietul Bobby, era mort de patru ani și parcă murise în dimineața aceea. Un adevărat cadavru viu. Și ce vesel era!

sau:

> Nădăjduiesc că ai petrecut o după-amiază plăcută, că ai fost la cinema cu un bărbat și că ai citit lapte și rachiu;

sau:

> D-NA SMITH: Eu pot să cumpăr un briceag pentru fratele meu, dar dumneata nu poți cumpăra orașul Londra pentru tatăl dumitale.
> DL SMITH: Cu picioarele poți merge, dar te încălzești mai bine cu electricitate sau cu cărbuni. [...]
> DL MARTIN: Fagul este un copac, în timp ce fagul este un copac, iar stejarul un stejar răsare. Dimineața în zori.
> D-NA SMITH: Unchiul meu locuiește la țară, dar pe moașa ta n-o privește.

Exemplele pot continua; corecte gramatical, ele sînt anamorfozate în substanța lor intimă, reprezentînd parodia manieristă a gîndirii, iar nu gîndirea.

C. Sofismele raționamentelor

Raționamentele pot fi anamorfozate nu numai prin tehnicile denunțate de Aristotel în *Respingeri...*, ci și prin alte erori, rezultate din încălcarea altor legi silogistice. Unele erori – contradicția ***in***

subjecto, tautologia, vorbăria și încălcarea sintaxei logice – sînt comune judecății și raționamentului, altele, ca *error fundamentalis* sau rezultanta principiului *ex falso quodlibet*, sînt proprii numai raționamentelor; există apoi *paradoxul* și *dilema*, de o complexitate aparte.

C.1. *Error fundamentalis*, eroarea materială, iar nu formală a demonstrațiilor, este paralogismul care „recurge la premise false pentru a deriva o anumită teză”[9], observă succint Andrei Marga. Înrudirea acestui paralogism cu *accidentul*, cu *falsa cauză* și cu *fallacia consequentis* e atît de mare, încît uneori ele se suprapun; tratarea separată a *erorii fundamentale* este justificată mai ales pentru a accentua că neadevărul premiselor constituie, în multe situații, cauza principală, viciul cel mai grav al demonstrației. Eroarea fundamentală, foarte frecventă în istoria cunoașterii, însoțește ca o umbră eforturile cognitive. Voi da un singur exemplu, cazul lui Epicur: el susținea, de pildă, că mărimea soarelui și a celorlaltor stele ar fi „exact atît cît pare”; premisele ce l-au condus la această concluzie sînt una metodologică, principială, și anume că „nu există nimic care să poată dovedi că senzațiile sînt greșite”, și o a doua, teza că distanța „nu modifică dimensiunea obiectelor”[10]; „demonstrația” sa asupra mărimii soarelui s-a păstrat ca validă pînă la Antichitatea romană tîrzie. La fel, prin *error fundamentalis*, Epicur susținea că răsăritul și apusul Soarelui, Lunii, stelelor „se produc prin aprindere sau stingere”, că cerul a suferit o „înclinare silită” produsă cu „trecerea timpurilor”, că eclipsele de Soare și de Lună sînt momente de stingere a aștrilor, că durata zilelor este în funcție de viteza diferită cu care se mișcă Soarele deasupra Pămîntului[11]. Acest exemplu sugerează că *error fundamentalis* este o fatalitate de care cunoașterea omenească nu are cum să scape definitiv, fiecare epocă și fiecare sistem organic de gîndire lucrînd cu teze pe care cunoașterea viitoare le poate,

9. Marga, *Argumentarea*, p. 339.
10. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, X, 31 și 91.
11. *Ibidem*, X, 92, 96 și 98.

cîndva, infirma. Iată însă și parodia erorii fundamentale: „Paternitatea se sprijină numai pe convingere; sînt convins, deci sînt tată. Vezi că mă pricep să întrebuințez logica la loc potrivit"[12], argumentează un personaj în *Anii de ucenicie ai lui Wilhelm Meister.*

Una din constatările cele mai uimitoare din întreaga teorie a logicii, la care s-a ajuns pe cale experimental-inductivă încă de pe vremea lui Aristotel, este aceea că *falsul implică orice.* Astfel, în *Analitica primă,* Stagiritul notează:

> Din premise adevărate nu este posibil de tras o concluzie falsă, dar o concluzie adevărată poate fi trasă din premise false[13].

Observația mai revine în *Organon,* spre exemplu în *Topica*:

> Acei însă care conchid adevărul din premise false, la drept vorbind, nu pot fi criticați, fiindcă falsul se conchide totdeauna din premise false, în timp ce adevărul poate fi conchis, uneori, din premise false[14].

Așadar, din premise false – pe care le-am identificat anterior ca *error fundamentalis* – pot rezulta din întîmplare atît o concluzie adevărată, cît și una falsă; iar adevărul poate fi obținut atît din premise adevărate, cît și din premise eronate, false. Adevărul conchis din premise false este neîntemeiat logic, adică nu poate fi considerat logic demonstrat. Această lege logică privitoare la fals – *ex falso quodlibet,* căreia îi putem afla corespondent și în domeniul vieții morale (de pildă, dintr-o minciună, dintr-un rău moral poate rezulta, la întîmplare, și o consecință bună, ceea ce ar justifica logic imperativul moral ibsenian al „minciunii vitale") – nu încetează să mă uimească; ea relevă că adevărul are *și* căi *aleatorii.* Mi se pare mai neliniștitor să ajungi la un

---

12. Johann Wolfgang Goethe, *Anii de ucenicie ai lui Wilhelm Meister,* II, traducere de Valeria Sadoveanu, București, Editura Minerva, 1982, p. 297, col. „Biblioteca pentru toți".
13. Aristotel, *Analitica primă,* II, 2, 53 b, p. 162.
14. Aristotel, *Topica,* cartea a VIII-a, 11, 162 a, p. 249.

adevăr printr-o demonstrație eronată decît să nu ajungi deloc. Faptul că rezultatele demonstrațiilor logice nu se dihotomizează limpede în adevărate și false, faptul că eroarea și adevărul pot interfera atît de pervers îmi par a fi limita cea mai gravă a logicii și ambiguitatea cea mai alarmantă a alcătuirii minții noastre.

O ilustrare literară foarte frumoasă a acestei legi logice este sistemul de raționamente ce alcătuiesc *Numele trandafirului*: încercînd să descopere cine sau ce anume stă în spatele crimelor din abație, Guglielmo, ingeniosul călugăr detectiv al lui Eco, se lasă sedus de coincidența că fiecare crimă pare săvîrșită sub semnul *Apocalipsei după Ioan*: schema sa detectivistă, alimentată de coincidențe tulburătoare, este însă falsă. Cu toate acestea, Guglielmo ajunge, pe baza raționamentelor greșite, să descopere că în culisele înfricoșătoarelor întîmplări din mănăstire stă un unic personaj, Jorge din Burgos, paznicul de taină al Bibliotecii malefice; „Am alcătuit o schemă falsă pentru a urmări mișcările vinovatului și vinovatul s-a potrivit. Și tocmai această schemă falsă m-a pus pe urmele sale", recunoaște Guglielmo cu amărăciune. Iar în fața învățăcelului său, a lui Andso, repetă obsesiv: „eu am descoperit totul din greșeală". Umilit de-a fi atins adevărul printr-un șir de raționamente eronate, el se întreabă „unde e toată înțelepciunea mea? M-am purtat ca un încăpățînat, urmînd un raționament fals". Angoasant, adevărul conchis din fals îi sugerează călugărului „ideea că nu poate să existe o rînduială în univers". Cred că aceste pagini, despre falsul care induce cu totul aleatoriu adevărul, sînt printre cele mai frumoase din întreg romanul lui Eco. Iar legea logică *ex falso quodlibet* sugerează limitele logicii înseși: cu legile și regulile sale fixe și imuabile, logica se dovedește a fi mărginită de eroare, generînd nesiguranța chiar din interiorul ei; faptul că adevărul poate fi conchis din fals reprezintă călcîiul vulnerabil al logicii, al rațiunii, germenele înnăscut de haos al minții noastre. Dacă adevărul ar fi rezultatul univoc al adevărului, iar falsul rezultatul univoc al falsului, lucrurile ar fi clare; dar adevărurile mediate de fals arată că logica, căreia Kant îi sublinia rolul de „apreciere și corectare" a cunoașterii, este totuși, în mare parte, o frumoasă convenție, o iluzie, o proiecție nostalgică a dorinței noastre de limpezime.



C.2. *Paradoxul.* Menționat în *Respingeri...* ca unul dintre scopurile jocurilor „agonistice și eristice", paradoxul e o structură logică foarte complexă, cuprinzînd un evantai de contradicții: de la cele provocate de încălcarea oricărei legi logice, pînă la antinomiile kantiene ori ale logicii matematice. Cultura română a beneficiat de o lucrare interesantă pe această temă, *Paradoxul* lui Solomon Marcus, în care autorul lărgește noțiunea, incluzînd în sfera ei nu numai antinomiile, ci și omonimia și sintaxa logică[15]. Un autor cu vechi preocupări pentru această spinoasă chestiune logică e Anton Dumitriu; după *Paradoxele logice*, monografie a problemei apărută în 1944, acesta reia și nuanțează tema în *Știință și cunoaștere*, *Teoria logicii* și în monumentala sa *Istoria logicii*.

Problema paradoxelor este atît de „lunecoasă", încît nu există consens nici măcar în ceea ce privește definirea lor. În sens larg, prin paradox se înțelege „ceea ce este contrar opiniei general admise", spune André Lalande în *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*; tot în sens larg, adjectivul *paradoxal* poate avea atît un sens depreciativ, cît și unul laudativ, în acest al doilea caz fiind întrebuințat pentru a exprima, în maniera lui Eugen Ionescu (care spera că ireverențele sale la adresa unor opere literare „ar fi sunat paradoxal – ceea ce e întotdeauna nostim"[16]), încîntarea intelectuală în fața unor afirmații șocant-amuzante: adică, pentru evaluarea unor efecte voluntar sau involuntar manieriste. Iată un asemenea efect ingenios-paradoxal, în *Poveste de contrabandă* a lui Caragiale: „S-a zis că, în război, culmea ar fi să descoperi un obuz care poate străbate orice cuirasă și o cuirasă pe care să n-o poată străbate nici un obuz. La vamă, culmea ar fi să găsești un vameș căruia să nu-i scape nici un contrabandist și un contrabandist pe care să nu-l prinză nici un vameș". Sau, de ce nu, unele definiții ale lui Flaubert din *Dictionnaire des idées reçues*: „Academia franceză. S-o vorbești de rău, dar să încerci să faci parte din ea, dacă poți. Membrii

15. Solomon Marcus, *Paradoxul*, București, Editura Albatros, 1984.
16. Eugen Ionescu, *Nu*, București, Editura Vremea, 1934, p. 126.

ei sînt toți bătrîni și poartă cozoroace de tafta verde"; „Știință. Prea puțină știință te îndepărtează de religie, iar multă știință te aduce iar în sînul ei".

În ceea ce privește paradoxele în sens restrîns logic, unii specialiști – printre care Anton Dumitriu – le socotesc antinomii, „impasuri ale gîndirii", „contradicții care, cu toată evidenta lor logicitate, sînt imposibile. Rațiunea, în desfășurarea ei necesară, le creează, dar tot rațiunea se găsește în imposibilitatea de a le admite"[17]. Cu alte cuvinte, pentru Anton Dumitriu paradoxele sînt erori, sofisme ceva mai greu de descîlcit. Pentru alți logicieni, de pildă, pentru Sorin Vieru, paradoxul „este o contrariere a opiniei comune, contrariere *adesea nu lipsită de temei logic* și exprimată printr-o contrazicere logică" [s.m., M.P.][18]. Pentru logicienii din prima categorie, cu puțină atenție și ingeniozitate, orice paradox este, în final, rezolvabil, căci „impasul gîndirii" e momentan, eventual istoric, ținînd de nivelul cunoașterii la un moment istoric dat; pentru acești logicieni, rațiunea nu poate admite nerezolvarea paradoxelor, presupoziția lor ontologică și gnoseologică fiind că universul este un cosmos cognoscibil, în care rațiunea umană se află acasă. Pentru logicienii din a doua categorie, „caracteristica adevăratelor paradoxe" este „de a nu fi niciodată explicate într-o manieră satisfăcătoare", căci noi nu putem ști dacă „sînt ele «în capul nostru» sau sînt ele clădite pe o structură universală a logicii"[19]. Drept urmare, oricîtă ingeniozitate am cheltui cu un paradox, acesta rămîne impenetrabil, căci prin chiar natura sa el este expresia verbală a unei realități lăuntric contradictorii, diagnosticul fulgurant al întîlnirii dintre „facultatea noastră de raționare" și lipsa de raționalitate a lumii, precum și expresia laconică a faptului – din punct de vedere cognitiv și ontologic, scandalos! – că „ceea ce întemeiază logic nu poate fi el însuși întemeiat logic"[20]. Or,

---

17. Dumitriu, *Paradoxele logice*, p. 9.
18. Vieru, *Paradoxuri și oglindiri*, p. 85.
19. William Poundstone, *Les Labyrinthes de la raison, paradoxes, énigmes et fragilité de la connaissance*, traduit de l'américain par Jean-Paul Vacher, Paris, Pierre Belfond, 1988, p. 32.
20. Vieru, *Paradoxuri și oglindiri*, p. 87.

cu această poziție, ne aflăm în plin manierism al fundamentelor, în miezul unui univers sfărîmat, problematic, gîndit și recunoscut ca atare de către un om problematic. Paradoxul încetează deci de a mai fi socotit o eroare voluntară sau nu, el devine semnul unei realități care se refuză etern comprehensiunii umane. El ne semnalizează că între nuanțele gîndirii și univers nu există corespondență și, prin aceasta, el devine o logică a impasului.

Unul dintre cele mai vechi paradoxe, aparținînd megaricilor, este *argumentul grămezii*, cu două variante complementare, *grămada* și *chelul*. Cîte boabe de grîu sînt necesare pentru a forma o grămadă? Cîte fire de păr trebuie să-i lipsească unui om pentru ca acesta să fie considerat chel? Sau, în varianta modernă a *Romanului burghez* al lui Furetière, cîte versuri fac un fragment? Aceste întrebări, ce sugerează esența celebrelor paralogisme ale lui Eubulide, sînt de așa natură încît, oricare ar fi numărul cu care răspundem, cădem în paradox, în contrazicere. De pildă, dacă răspundem că 2.001 boabe sînt o grămadă, se pune problema de ce 2.000 de boabe nu sînt; „oricare ar fi numărul de boabe la care ne-am fixa, pentru a declara că de la acest număr o grupă de boabe de grîu formează o grămadă, această grămadă va lua ființă prin adăugarea unui singur bob la ceea ce nu era grămadă"[21], arăta Anton Dumitriu. Sofismul surprinde, prin revers, imposibilitatea de a fixa cantitativ limita schimbărilor *graduale*, treptate. În plus, așa cum se arată în *Dicționarul* său Gheorghe Enescu, *grămada* e un concept *vag*, deci nu poate fi circumscris într-o cifră exactă.

Un pandant al paralogismului se întîlnește în basmul lui D. Stăncescu, *Sfîntul Arhanghel și Lemnarul*: Lemnarul are, pentru a doua oară, prilejul de a eluda legea egalizatoare a morții atunci cînd îi vine și lui rîndul să moară; plănuind „să-i tragă o păcăleală Arhanghelului" și să scape cu viață, Lemnarul, îmbrăcat turcește, fuge din fața Îngerului morții strigînd că „Turcul n-are naș!". Prin această formulă magică (și amfibologică), sofistul se leapădă atît de înrudirea cu Arhanghelul (care i-a botezat fiul), cît și de propriul său botez, de apartenența

21. Dumitriu, *Paradoxele logice*, p. 21.

la religia creștină. Într-o singură clipă, creștinul devine păgîn, așa cum un singur bob de grîu ar face ca numărul de boabe să devină grămadă. Raționamentul falacios al Lemnarului este analog demonstrației unui alt personaj, Smerdeakov. Valetul Karamazovilor susține că, dacă un om se leapădă de legea creștină pentru a-și salva viața, el nu săvîrșește nici un păcat și nu poate fi tras la răspundere, dat fiind faptul că lepădarea credinței îl transformă, automat, în păgîn:

> Să stăm strîmb și să judecăm drept: dacă am ajuns în mîinile unor nelegiuiți, și ei îmi cer să hulesc numele domnului meu și să mă lepăd de taina botezului, am tot dreptul s-o fac, pentru că așa-mi spune cugetul meu și pentru că aici nu mai încape vorba de păcat! [...] Că nici n-o să apuc bine să le spun nelegiuiților: „Mă lepăd de legea creștinească și afurisesc numele domnului-dumnezeului meu cel adevărat", și pe loc, chiar în momentul cînd am să rostesc vorbele astea, pronia cerească mă va judeca, aruncînd asupra mea anatema [...]. În momentul cînd pronia cerească mă va osîndi, am să fiu și eu, cum s-ar zice, un fel de păgîn; botezul pe care l-am primit o să-și piardă harul. [...] Și din moment ce nu mai sînt botezat în legea creștinească [...] din moment ce locul meu nu mai e printre creștini, atunci cum s-ar putea, și cu ce drept, să mi se ceară socoteală pe lumea cealaltă, ca unui creștin adevărat, că m-am lepădat de Hristos, cînd eu, numai cît mi-a trecut prin gînd să mă lepăd de el, și am și fost surghiunit din sînul creștinătății? Iar dacă nu mai sînt creștin, înseamnă că nu mai pot să lepăd de Hristos, fiindcă nu mai am de cine să mă lepăd[22].

Ca urmare, judecă Smerdeakov, pedeapsa divină nu-l poate atinge nici în viață, nici la Judecata de Apoi, tocmai pentru că a devenit păgîn. Cele două personaje avide de nemurire gîndesc... megaric, absolutizînd nepermis limitele, rupturile, discontinuitățile; în confruntarea lor cu puterile transcendente, ele atomizează existența, scontînd pe un moment de totală schimbare a identității lor, pe un punct de absolută ruptură și absolută

22. F.M. Dostoievski, *Frații Karamazov*, traducere de Ovidiu Constantinescu și Isabela Dumbravă, București, Editura pentru Literatură Universală, 1965, partea I, capitolul VII.

înnoire: pînă la un punct sînt creștini, așa cum 2.000 de boabe ar fi doar un număr finit de boabe; iar într-o singură secundă devin altceva, păgîni, așa cum un singur bob de grîu adăugat la cele 2.000 ar transforma boabele în altceva, în grămada lui Eubulide. Or, o asemenea idee, care atomizează devenirea și identitatea în defavoarea continuității lăuntrice, este prin ea însăși un paralogism. Mai trebuie să adăugăm că Lemnarul (care încearcă să se furișeze hoțește pe lîngă moarte) și Smerdeakov (care justifică posibilitatea ca un om să se strecoare atît printre legile umane, cît și printre cele divine) au în comun nu numai dorința de a-și păstra, cu orice preț, pielea întreagă, ci și o abilitate sofistică înnăscută, pusă inclusiv în slujba unor scopuri lucrative. În imediata lor vecinătate se află contesa Hélène Bezuhova din *Război și pace*: trecînd de la ortodoxism la catolicism, înalta doamnă cu minte de sofist pragmatic socoate că „odată ce am trecut la religia cea adevărată, nu mai pot fi legată de obligațiile pe care mi le-a impus o religie falsă", deci că este automat divorțată de Pierre Bezuhov, cu care se căsătorise după ritul ortodox.

Un alt sofism al școlii megarice, atribuit de asemeni lui Eubulide și despre care s-au scris biblioteci întregi, este *Pseudomenos* sau paradoxul mincinosului, pe care Rudolf Carnap îl socotea „cel mai important exemplu de antinomie sintactică"[23]. În rezumat, acest paradox constă în încercarea de a stabili valoarea de adevăr sau de fals a următoarei propoziții: „Eu mint". Or, dacă propoziția e adevărată, rezultă că am spus o minciună, deci n-am mințit; dimpotrivă, dacă propoziția este falsă, rezultă că am spus un adevăr, deci eu am mințit. Oricare ar fi răspunsul ce se dă, el se anulează singur, venind în contradicție flagrantă cu propriul său conținut. O rezolvare cu totul surprinzătoare a problemei a dat Aristotel, în *Metafizica*, unde menționează, dar numai aluziv, celebrul argument. Și anume, Stagiritul soluționează această chestiune logică nu pe plan logic – cum el însuși le-a pretins filosofilor obsedați de paradoxele eleate –,

23. Rudolf Carnap, *The logical syntax of language*, translated by Amethe Smeaton, London, Routlege & Kegan Paul L.T.D., 1971, p. 213.

ci prin „argumentul de fapt", adică prin apelul de bun-simț la realitate; pentru Aristotel, adevărul și falsul sînt distincte și trebuie apreciate prin raportare la real; orice om – inclusiv acela care spune „Eu mint", inducînd astfel încîlceala verbală – procedează în viața de toate zilele ținînd cont de realitate, iar nu de propriile sale afirmații aporetice; ca dovadă, continuă Aristotel, „De ce, de pildă, nu se aruncă dis-de-dimineață, cînd i se ivește prilejul, într-o fîntînă sau într-o prăpastie, ci se vede cît de colo că se ferește să facă acest lucru?"[24].

Nu voi analiza mult prea bogata literatură logică scrisă pe marginea acestei „antinomii sintactice" (Carnap), menționez doar că soluția modernă constă în a distinge între metalimbaj („Eu spun adevărul cînd enunț că...") și limbajul-obiect („...Eu mint"), astfel încît construcția întreagă va fi: „Eu spun adevărul cînd enunț că «Eu mint»". O altă posibilă soluție ar fi cea dată de Anton Dumitriu, a punctului de vedere din care examinăm enunțul: „Cînd mincinosul spune că propoziția «Eu mint» este falsă, trebuie să conchidem: dacă e falsă *pentru mincinos*, e adevărată *pentru noi* [...] fiindcă mincinosul și noi avem alte criterii și altceva înseamnă pentru el adevărul și falsul și altceva pentru noi"[25]. O variațiune insolită pe tema *Pseudomenos* se află în *Romeo și Julieta*:

ROMEO: Azi-noapte am visat.
MERCUTIO: Și eu.
ROMEO: Da! Ce?
MERCUTIO: Că neadevărat/ Visează visătorii.
ROMEO: Scumpe văr!/ Ce ți se-arată-n vis e adevărat.

Depășind rigorile replicilor în versuri și evitînd capcana de a discuta dacă Mercutio a visat sau nu, avem de analizat enunțul: „am visat că neadevărat visează visătorii". Dacă 1) mesajul e adevărat, rezultă că visele sînt mincinoase, deci că mesajul e fals; 2) dacă, dimpotrivă, mesajul e fals, rezultă că visele spun adevărul, deci mesajul e adevărat. În acest paradox, gîndirea

24. Aristotel, *Metafizica*, IV, 5, 1008 b, p. 144.
25. Dumitriu, *Paradoxele logice*, p. 179.

intră în vertij deoarece, oricare ar fi soluția acceptată, aceasta se contrazice pe ea însăși. Este specific pentru paradoxul mincinosului să permită asemenea variațiuni sau replici insolite. Aria de răspîndire a argumentului este atît de mare, încît pînă și Sfîntul Pavel îl citează – dar, ce ironie, ca pe un argument al autorității, nu ca pe un paradox: „unul dintre ei [cretani], chiar proroc al lor, a zis: «Cretanii sînt totdeauna niște mincinoși...». Mărturia aceasta e adevărată"[26]. Aceste variațiuni, la fel ca modelul lor liminar, sînt paradoxe ale autoreferinței și pot fi soluționate prin trecerea la metalimbaj.

Uneori, paradoxul se combină cu *dilema*; așa este *paradoxul antropofagilor*, menționat de Gheorghe Enescu în *Dicționarul* său; o variantă foarte apropiată a acestui paradox dilematic se află în *Don Quijote* și a fost pe larg comentată de Hegel în *Prelegeri de istoria filosofiei*[27]; problema supusă spre judecare lui Sancho este următoarea: la trecerea peste un pod, trecătorii sînt întrebați unde se duc; dacă spun adevărul, sînt lăsați să treacă, dacă mint, sînt imediat spînzurați;. or, un trecător cu intuiția complicațiilor care rezultă din autoreferință ar fi declarat, spre încurcătura totală a judecătorilor, „că nu pentru altceva se ducea decît ca să moară atîrnat în spînzurătoarea care era acolo". Alte paradoxe de aceeași factură dilematică sînt argumentele medievale care pun în discuție atributele divinității; de pildă, Petru Lombardul (secolul al XII-lea) ridică întrebări de felul următor împotriva omniscienței divine: „Dumnezeu poate ști mai mult decît știe?", „Dumnezeu poate tot timpul ceea ce a putut?"[28]. Asemenea argumente se află în analogie cu cel scolastic îndreptat împotriva omnipotenței divine – „Dumnezeu poate face o greutate pe care el însuși să n-o poată ridica?" –, argument care, desfășurat, are forma următoarei dileme:

> Dacă Dumnezeu poate ști mai mult decît știe înseamnă că nu e omniscient.

---

26. *Epistola lui Pavel către Tit*, 1, 12-13.
27. Hegel, *Prelegeri*, I, partea a II-a, 136, p. 436.
28. *Apud* Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, II, traducere de D.D. Roșca, București, Editura Academiei, 1964, p. 290.

Dacă Dumnezeu nu poate ști mai mult decît știe însemnă că nu e omniscient.
Ori poate ști mai mult decît știe, ori nu poate ști.
Oricum, Dumnezeu nu e omniscient.

Sau, în varianta fraților Grimm, dorința nevestei de pescar: „Vreau să ajung Dumnezeu", și replica pescarului: „O asemenea dorință nu ți-o poate îndeplini nici bunul Dumnezeu însuși...", închid cercul logic al aceluiași paradox.

Un alt paradox al autoreferinței, în care faptul că se afirmă ceva vine în contradicție cu semnificația, cu conținutul enunțului, se realizează în caragialiana *Justiție*:

JUDECĂTORUL: Taci!
LEANCA: Tac, da...
JUDECĂTORUL: Taci odată!
LEANCA: Am tăcut.

Or, e limpede pentru oricine că tăcerea nu poate fi realizată vorbind. Un paradox similar trăiește Alisa, pe care Regina Roșie n-o lasă să vorbească, ordonîndu-i să vorbească doar cînd i se vorbește: condamnată la tăcere, volubila eroină a lui Lewis Carroll obiectează, cu justețe, că „dacă toată lumea ar respecta această regulă... și fiecare ar vorbi numai cînd i se vorbește, și fiecare ar aștepta să înceapă celălalt, n-ar mai vorbi nimeni niciodată". Obiecția Alisei arată că imperativul: „vorbește doar cînd ți se vorbește" este paradoxal, condamnînd pe *toată* lumea la tăcere perpetuă. Cele două extreme, din Caragiale și Lewis Carroll, conturează *paradoxul tăcerii*.

Lewis Carroll poate fi socotit unul dintre marii autori de paradoxe și idei paradoxale din istoria logicii; probabil că, după momentul antic – al școlii eleate și al celei megarice, care au creat aporiile și paradoxele clasice –, Cărțile Alisei reprezintă cea mai semnificativă concentrare de paradoxe, întrucît Lewis Carroll a creat atît variațiuni la paradoxele antice, cît și paradoxe ori idei paradoxale noi; în plus, spre deosebire de alți autori de paradoxe – Russell, Richard, Quine, Grelling, Burali-Forti, Gonseth, Cantor etc. –, ce au descoperit mai ales paradoxe

matematice, Lewis Carroll creează cu dezinvoltură, în jocul dintre sens și nonsens, paradoxe *frumoase* și epice; ele pot fi „arătate" deopotrivă adulților și copiilor, încîntînd mereu prin ingeniozitatea lor.

De pildă, la argumentul grămezii, Cărțile Alisei oferă, în replică, paradoxul transformării graduale; știm că paradoxul grămezii cere o limită fixă, un salt brusc pentru schimbări care, în realitate, se petrec treptat, în timp; Alisa, dimpotrivă, tratează schimbările bruște din realitate ca și cum s-ar petrece cu încetinitorul; ea știe niște „reguli foarte simple": „că un vătrai încins te arde dacă-l ții *prea mult* în mînă și că, atunci cînd te tai *foarte adînc* la deget cu un cuțit, de obicei curge sînge; și nu uitase niciodată că, dacă bei *prea mult* dintr-o sticlă pe care scrie «otravă», e aproape sigur că mai curînd sau mai tîrziu n-are să-ți priască" [s.m., M.P.]; pentru Alisa, interdicția absolută se relativizează, devenind, așa cum arată sublinierile, o problemă de depășire a măsurii.

O problemă aparte ridică *paradoxul identității și devenirii*; constînd în alăturarea a două afirmații: „eu sînt eu" și „cine sînt eu", paradoxul identității este anticipat, ca un motiv muzical, de dedublările și multiplicările conștiinței Alisei. Astfel, Alisa obișnuia să converseze cu sine însăși ca și cum ar fi o persoană străină: se ceartă pe sine însăși sau încearcă să-și tragă palme deoarece „jucase necorect la o partidă de croket cu ea însăși". Plăcîndu-i să facă „pe două persoane deodată", Alisa devine, la nevoie, o conștiință multiplă: de exemplu, vrînd să se joace cu sora ei „de-a regi și regine", rezolvă prompt distribuția rolurilor: „n-ai decît să fii tu unul din ei, și eu o să fiu toți ăilalți". Toate aceste dedublări și multiplicări dovedesc că Alisa se poate gîndi pe ea însăși, că este o conștiință-conștientă-de-sine. La o carte „pentru copii", această terminologie poate părea aberant-pretențioasă; dar cărțile lui Lewis Carroll maschează, sub feeria jocului, probleme filosofice și logice reale și serioase; se știe că orice ființă conștientă este conștientă numai pentru că, prin gîndire, se delimitează de mediul exterior ei și, simultan, se gîndește pe ea însăși; așadar, ceea ce face și Alisa. Or, a te gîndi pe tine însuți produce o automată dedublare, o scindare a interiorității proprii. Simptomele scindării sînt limpezi la acest

personaj, iar aptitudinea sa precoce de a se dedubla, combinată cu miraculoasele ei peripeții – Alisa ba se face mică, strîngîndu-se „ca o lunetă", ba devine gigantică –, provoacă criza de identitate a eroinei; sub șocul schimbărilor, ea se simte „nițeluș alta", așa că începe a se chestiona: „dar, dacă nu sînt aceeași care eram azi-dimineață, se pune întrebarea: cine sînt atuncea?". Replică parodică la imperativul antic „cunoaște-te pe tine însuți", întrebarea Alisei induce soluții logice absurde și comice: se întreabă dacă nu a devenit Ada cea cu părul inelat sau Mabel cea neștiutoare. Deși de pe urma comparării conchide – tautologic! – că „*ea* [Mabel] e ea și *eu* sînt eu", Alisa nu-și poate rezolva criza devenirii identității proprii. Angoasa pierderii de sine o face să imagineze confruntări cu cei de acasă, pe care-i va întreba – laitmotiv angoasant – „da' spuneți-mi întîi: cine sînt?". Dacă în fața Domnului Omidă recunoaște, sfioasă, că „nu prea știu, Domnule, cine sînt", în fața Porumbelului se autodefinește doar prin genul proxim („eu... sînt o fetiță"), fără diferență specifică. Spre sfîrșitul peripețiilor sale paralogice, ea încă se mai află în impas: „Aș putea să vă povestesc despre peripețiile mele începînd cu azi-dimineață, dar despre cele dinainte degeaba v-aș povesti, fiindcă atunci nu eram cea de acum". Reperele exterioare pe care și le ia Alisa pentru a-și stabili identitatea (comparația cu alte fetițe) o conving că nu e ele, dar nu-i spun cine e ea însăși; iar reperele interioare, subiective (cum ar fi sondajul propriilor cunoștințe) îi sînt bulversate, căci poeziile pe care le recită „ies cu totul altfel ca de obicei", memoria și imaginația jucîndu-i feste. Forma logică a paradoxului identității e dată de contradicția dintre ce *simte* Alisa („eu sînt eu") și ce *nu știe* Alisa („cine sînt eu?"), ceea ce o face să se învîrtă în cerc vicios.

Printr-o experiență la fel de tulburătoare, deoarece inițiatică, trece Alisa și în Lumea Oglinzii, și anume atunci cînd intră în pădurea unde nimic nu are nume. La început, avertizată că-și va pierde numele, Alisa se întreabă, amfibologic-sofistic, cine i-l va găsi; iar cînd și-l uită[29], e cuprinsă de aceeași paroxistică

29. Jean Gattégno, în *Lewis Carroll, une vie, d'Alice à Zénon d'Elée* (Paris, Seuil, 1974), descifrează în episodul acesta o simbolică inițiere în moarte; vezi capitolul „Alice", pp. 34 și urm.

angoasă de identitate ca atunci cînd nu-și amintea cuvintele reale ale poeziilor: „Ei, și-acu... cine sînt eu?". În Lumea Oglinzii, problema identității se reduce la o chestiune de memorie/ amnezie și, fără a fi paradoxală, luminează paradoxul identității din Lumea Minunilor. Sub întîmplările contradictorii și comice ale Alisei, autorul ne pune de fapt o problemă filosofică autentică: cum se face că, în ciuda tuturor schimbărilor și amneziilor parțiale prin care trece o persoană, aceasta își păstrează totuși unitatea, conștiința identității și continuitatea acestei identități.

O idee paradoxală a Alisei – cam la fel de paradoxală ca aporiile lui Zenon din Eleea – este aceea a *efectului fără cauză*: eroina încearcă să-și imagineze cum va fi ea *după* ce se va sfîrși de tot sau cum e flacăra unei lumînări *după* ce s-a stins lumînarea; curiozitatea îi va fi măcar în parte satisfăcută, deoarece, spre uluirea ei, va asista la disparițiile și aparițiile Pisicii de Cheshire:

> dispăru încet de tot, începînd cu vîrful cozii și sfîrșind cu rînjetul, care mai zăbovi cîtva timp, după ce tot restul pisicii dispăruse. „Ce curios! gîndi Alisa. Pisică fără rînjet am mai văzut, dar rînjet fără pisică! Așa ceva n-am mai pomenit de cînd trăiesc."

Apariția Pisicii, ce seamănă cu revelarea încetinită a imaginii fotografice în baia de developare (cum Lewis Carroll era un pasionat fotograf amator, care-și lucra singur filmele, poate că de aici i-a venit ideea), se supune aceleiași tehnici încetinite: întîi plutește un rînjet suspendat în aer, apoi apar, încet, gura, ochii, urechile Pisicii, fără însă ca aceasta să apară întreagă. Ideea că o ființă corporală, fără să se ascundă după alt obiect, poate apărea sau dispărea atît de încet încît să-i plutească rînjetul în spațiu este la fel de paradoxală ca și teza lui Zenon că săgeata trasă dintr-un arc se află în repaus, nu în mișcare. Ideile paradoxale – adică acelea care, cum spune Anton Dumitriu, „reprezintă lumea într-un mod cel puțin ciudat" – răsar în cărțile Alisei la tot pasul; de pildă, Pălărierul și Iepurele nebun vorbesc despre Timp ca despre o entitate în sine, nelegată de nici un proces sau transformare, deificîndu-l; Timpul poate curge cu orice viteză sau, dimpotrivă, se poate opri luni de zile pe loc: „Acum e întruna ora șase", constată cu obidă Pălărierul, căci e

prizonierul eternității înțepenite la ora ceaiului. Similar, în Lumea Oglinzii, unde toate se petrec pe dos, timpul este și el inversat; Regina sporovăie dezinvolt despre „lucrurile care s-au întîmplat peste două săptămîni", Curierul regelui stă la închisoare și-și execută pedeapsa care va fi fixată la procesul de „miercurea viitoare", iar crima se va descoperi „la urmă de tot". Alisa însăși e martora stupefiată a unei întîmplări pe dos: Regina întîi țipă, apoi sîngerează la un deget, pentru că se va înțepa curînd, apoi i se desprinde șalul și, în sfîrșit, se înțeapă în acul care ținea șalul.

În termeni ontologici, avem întîi efectul și abia pe urmă cauza, efectul precedînd cauza; iar memoria funcționează și pentru viitor, nu numai ca „nevoiașa memorie" a vizitatoarei, doar pentru trecut. Timpul și conținutul lui evenimențial sînt complet răsturnate, iar problema ontologico-epistemologică a ireversibilității timpului, argumentată chiar prin raportul dintre cauză și efect, este aici o bagatelă. Ca la școala eleată, care susține inexistența mișcării, și la Lewis Carroll, care inversează cauzalitatea și curgerea timpului, avem toate consecințele acestei susțineri paradoxale; de pildă, prăjiturile trebuie întîi mîncate, abia apoi pot fi tăiate din tavă. În Lumea pe dos a Oglinzii setea se astîmpără cu biscuiți foarte uscați, locuitorii „gîndesc în cor", iar Coco-Cocou, sofistul titular al acestei împărății, își permite s-o compătimească pe Alisa pentru că are șapte ani și șase luni, în loc să se fi oprit la șapte; iar pentru că Alisa, impacientată, îi răspunde că „de crescut, crești singur, n-ai cum să nu mai crești", Coco-Cocou o contrazice omonimic și paradoxal: „Singur, poate că n-ai cum [...] da' ia să fie doi! Să ai cine să te ajute cum trebuie, ai putea să te oprești la șapte"[30]. În sfîrșit, tot la paradoxele timpului se încadrează demonstrația Reginei Albe,

---

30. Hubert Juin, comentînd această „frază enigmatică", observă că acela care a emis-o, „logicianul" din cărțile Alisei, este un personaj „cu adevărat capital" pentru acest univers – vezi Hubert Juin, „Take care of the sense, and the sounds will take care of themselves", în *Cahier de l'Herne Lewis Carroll*, p. 126. În cazul particular al acestei fraze, Coco-Cocou îmi pare a fi purtătorul de cuvînt al lui Lewis Carroll însuși, autorul putînd nutri o asemenea dorință,

care-și caută o cameristă contra următoarei plăți: „doi bani pe săptămînă și o dată la două zile marmeladă". Paradoxul e introdus cu precizarea: „regula e: mîine marmeladă și ieri marmeladă – niciodată azi!"; așadar, împărțind marmelada la două zile și totdeauna *mîine*, din motive... logice, Regina nu mai dă niciodată cameristei marmelada promisă; argumentele ei sînt că marmelada se dă „la *două* zile", iar „azi e *o* zi" (sofismul amfiboliei) și, în plus, prezentul, ziua de azi, e exclus prin regulă, marmelada fiind dată întotdeauna *mîine*. Faptul că viitorul se transformă în prezent, că potențialul *mîine* capătă actualitate e un excelent artificiu logic, o bună speculație paradoxală pe tema timpului și... a marmeladei regale.

Paradoxul geamăn al „sofismului marmeladei" a fost scris cîteva decenii mai tîrziu, la extremitatea estică a Europei, și îi are ca protagoniști pe nefericitul Nicolai Ivanovici și pe Behemoth din *Maestrul și Margareta*; fiindcă Nicolai Ivanovici, după ce a participat la balul Satanei, cere dimineața... o adeverință care să-i justifice absența de la domiciliul conjugal, Behemoth, îndatoritor, i-o eliberează: cu tot dichisul – inclusiv cu specificarea amănuntului că a venit la bal sub formă de vier, servind ca „mijloc de locomoție" –, minus data. Căci, explică năstrușnicul motan, „noi nu punem dată; dacă are dată, hîrtia își pierde actualitatea"[31].

Așa cum Zenon Eleatul, utilizînd „infinitul rău", a demonstrat logic că Ahile cel iute de picior nu poate niciodată ajunge Broasca-Țestoasă ce are la pornire un pas avans, și Lewis Carroll dovedește că cine fuge foarte repede abia reușește să rămînă în același loc, neizbutind însă în nici un caz să ajungă în altă parte; atîta doar că „demonstrația" lui Carroll este experimentală, nu logică, așa că, în oglinda *aporiei* logice a lui Zenon, ni se oferă doar o idee paradoxală.

Un paradox original este acela al cuvintelor inexistente și inventate, dar sugestive prin eufonia lor: l-am putea numi

---

deoarece iubea numai fetițele, mai ales pe Alice Liddell, inspiratoarea și destinatara cărții lui.

31. Mihail Bulgakov, *Maestrul și Margareta*, în românește de Natalia Radovici, București, Editura Univers, 1970, p. 413.

paradoxul eufoniilor sau, cu un termen împrumutat din Lumea Oglinzii, *paradoxul cuvintelor-valiză*. Acesta este anticipat timid în Lumea Minunilor: Alisa, de pildă, crede că va ajunge la *Antipați* (adică la *antipozi*, care, desigur, „umblă cu capul în jos"; dar să nu ne mirăm: întrebîndu-se „cum stau oamenii la antipod?", Nae Ionescu răspundea pe nerăsuflate că, „intuitiv, noi nu-i vedem... decît cu picioarele în sus..."[32]); sau, ea află că Broasca-Țestoasă învață, la Aritmetică: *Ambiționarea*, *Căderea*, *Îmbulzirea* și *Împocirea*. Paradoxul eufoniilor este amplificat în Lumea Oglinzii și teoretizat de campionul sofiștilor, Coco-Cocou, cel pentru care cuvintele înseamnă exact ceea ce vrea vorbitorul să însemne, iar contra plată ele pot spune „foarte multe lucruri". Comentînd *Trăncăniciada* și cuvintele ei inventate, dar grozav de sugestive în muzicalitatea lor, sofistul lansează și definește termenul *cuvînt-valiză* – „ca și cum ai avea în fața ta o valiză. Mai multe înțelesuri împachetate într-o singură vorbă" –, apoi îi explică Alisei prima strofă:

La ceas căscuns, momîlc mîcleau rîtlanii
Și girulau și gimbulau în belb
Mișclean se mișcusiră bodîrlanii
Mascabrele momîrte cînd răspelb[33].

De pildă, ținînd cont de indicațiile hermeneutice ale lui Coco-Cocou, „căscuns" înseamnă „ora patru după prînz, cînd începe să se *caște* pentru cină peștele (*ascunzișuri* și așa mai departe)"; „girulau" echivalează cu „a se învîrti întruna ca un giroscop", iar „gimbulau" înseamnă „a umbla în pas gimnast,

32. Nae Ionescu, „De la Galilei la Einstein", 1921, în Idem, *Neliniștea metafizică*, ediție și note de Marin Diaconu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1993, p. 101.
33. Pentru „Trăncăniciada", am preferat traducerea liberă și cu uimitoare inflexiuni barbiene a lui Cornel Robu, din *Echinox*, nr. 11-12, 1977. Vezi și insolita culegere *Lewis Carroll, Jobberwocky, Un celebru poem în 70 de limbi care nu există*, antologie și comentarii de Flamina Robu, Cluj, Casa Cărții de Știință, 2008, în care este republicată și extraordinara traducere a lui Cornel Robu.

sfredelind cu botul"; „momîrtele" sînt „porci verzi", iar „răspelb" ar însemna „ceva între a mugi și a șuiera, cu un fel de strănut la mijloc"; echivalarea poate continua la bunul plac al sugestibilității cititorului, căci, bazîndu-ne pe autoritatea Sofistului Știe-Tot, vorbele înseamnă exact ceea ce vrem noi să însemne. Marea calitate a cuvintelor-valiză, care comprimă mai multe sensuri într-o singură vorbă, este *eufonia*; tehnica, teoretizată și dusă la apogeu de Lewis Carroll, este cunoscută încă din Antichitate: o întîlnim în *Norii* lui Aristofan, unde Socrate e pus să facă „intestigație", adică intestin + investigație, deci studierea intestinelor... țînțarului, și face parte din însușirile *logodedalice* ale sofiștilor. În literatura română, Nina Cassian a inventat „limba spargă" pentru texte melodic-absurde, iar Radu Cosașu, scriind *fragedii* (fraged + tragedii) despre *ficționarii* (funcționar + autor de ficțiuni) săi incurabili, creează inimitabile ambiguități ludice pe muchia dintre două limbi, franceza și româna: „Am rămas înmărmurit în fața unei parole de trecere de pe un *mal* pe altul – «*le mal du siècle*», *răul* și *rîul* secolului" [s.m., M.P.], enunță el în *Logica*.

Reîntorcîndu-ne la universul straniu al lui Lewis Carroll, să urmărim ultimul și cel mai bine articulat paradox al acestei lumi, *paradoxul visătorului*. Enunțat de Țiuilă, paradoxul constă în afirmația că Regele care doarme îi visează pe Alisa, pe Țiuilă, pe Țiuici și că toți aceștia n-au nicidecum o existență autonomă, ci doar pe aceea de fantasme visate; cuplul Țiuicilor îi demonstrează Alisei că „dacă nu te-ar mai visa... n-ai fi nicăieri. Din moment ce nu ești decît ceva din visul lui!"; neexistînd „cu adevărat", înseamnă că, și dacă plînge, și dacă suferă, Alisa tot n-o să se facă „nici cu-n pic mai existentă de-adevărat". Teama că ar fi o existență visată, iar nu reală, o însoțește pe Alisa pînă la sfîrșit: în rarele ei clipe de singurătate din Lumea Oglinzii, ea se întreabă dacă visează sau e reală[34], dacă e visată sau, dimpotrivă,

34. Claude Roy, în „Alice a des raisons que la raison connaît" (în *Cahier de l'Herne Lewis Carroll*, p. 159), pune acest paradox oniric în legătură cu textul poetului chinez Tsuang Tze, care a scris: „Tsuang Tze a visat că este un fluture. S-a trezit. Nu mai știe. Nu

ea îi visează pe ceilalți: „n-am visat – își zicea – afară doar... afară doar dacă n-om fi făcînd cu toții parte din același vis. Atîta sper însă, că e visul *meu*". Iar la sfîrșitul tuturor peripețiilor, aflîndu-se în camera ei, eroina, lansînd o a doua ipoteză explicativă, încă se mai întreabă: „cine a visat toate astea?... visul ăsta, sigur de tot că trebuie să-l fi visat ori eu, ori Regele Roșu... El a făcut parte din visul meu, dar și eu am făcut parte din visul lui!...". Forma logică a paradoxului nu e, desigur, perfectă, deoarece nu enunță toate implicațiile faptului că Regele visează personajele, iar personajele din vis știu că Regele le visează; analizînd prima ipoteză, cea a Țiuicilor, ar rezulta că Regele, în visul său, știe că personajele pe care le visează și-au descoperit condiția de fantasme visate. Ipoteza este borgesiană: în *Ruinurile circulare*[35] ale Marelui Bibliotecar, un Visător își construiește, cu migală și prin vis, un fiu; la sfîrșit, Visătorul (care suferea atroce la gîndul că proiecția sa, fiul său de vis și-ar putea bănui condiția de fantasmă) descoperă că el însuși este visul altcuiva; ce-ar fi fost ca autorul să-i îngăduie Regelui să descopere că și el e proiecția altui vis? În schimb, Lewis Carroll duce pînă la capăt problema realității sau irealității Alisei: dacă Alisa există numai ca visată, ea n-are cum să-și dovedească nici existența reală, dar nici natura pur onirică, pentru că sistemul ei de referință este găoacea închisă a visului. Ipoteza Alisei că face parte, împreună cu toate personajele, dintr-un mare vis al altcuiva e platoniciană și imposibil de testat în interiorul convenției literare; trezirea fetiței în camera sa o spulberă însă parțial. Dar să ne amintim că Pascal, impulsionat de Pyrron, formula, cu reală neliniște, o întrebare asemănătoare: „Dar cine știe dacă și cealaltă jumătate a vieții noastre, în care noi credem că sîntem treji, nu este tot un somn, foarte puțin deosebit de cel dintîi, din care ne trezim cînd credem că dormim, după cum visăm că visăm, îngrămădind vise peste vise?". În sfîrșit, ultima ipoteză a Alisei complică și

---

mai știe dacă este Tsuang Tze care a visat că e un fluture sau un fluture care-a visat că este Tsuang Tze".

35. Jorge Luis Borges, „Ruinurile circulare", în Idem, *Moartea și busola*, prefață, notă biobibliografică și traducere de Darie Novăceanu, București, Editura Univers, 1972.

mai mult paradoxul, întrucît ea enunță că l-a visat pe Rege, iar Regele a visat-o pe ea: o interferență de vise deci, fără însă să ni se indice care dintre ele e mai cuprinzător ori cine e Visătorul primordial. Lansate în joacă de Lewis Carroll, cele trei variațiuni explicative ale paradoxului visătorului ascund, de fapt, o întrebare paradoxală a metafizicii, aceeași pe care și-a pus-o Descartes în *Méditations métaphysiques*[36]: cum putem să ne dovedim existența autonomă, reală, cum putem să probăm că nu facem parte, cu toții, din visul unui ipotetic Visător ori din coșmarul unui cuprinzător *malin génie*. Iar între lacrimile Alisei și nebunia foarte coerentă a lui Fernando Vidal Olmos („Dumnezeu există, dar uneori doarme: coșmarurile lui sînt existența noastră. // Dumnezeu există, dar are accese de nebunie; aceste accese sînt existența noastră") se conturează, pe baza acestui paradox, o stranie punte tragică. Să mai notăm că, în momentul de față, paradoxul visătorului circulă într-o variantă medicalizată, „cerveaux en cuves": dacă cineva ne-ar scoate, în timpul somnului, creierul din corp și l-ar racorda perfect la o rețea de stimulare electrică, spune paradoxul, cum am putea noi să dovedim că tot ceea ce simțim nu este o iluzie[37]?

Un subtil creator de paradoxe ori de idei paradoxale este Jorge Luis Borges; în *Discul*, el imaginează un obiect real cu o singură față, deci doar cu două dimensiuni, iar în *Cartea de nisip* descrie o carte de dimensiuni normale, dar infinită în interior. Cartea de nisip pare a fi replica borgesiană la paradoxul eleat *Ahile cel iute de picior și broasca-țestoasă*[38]; după cum se

---

36. Descartes, *Meditații metafizice*, în românește de Ion Papuc, cu un cuvînt înainte al traducătorului, București, Editura Crater, 1993. Am consultat și varianta franceză a textului, în ediția Descartes, *Discours de la Méthode* suivi des *Méditations Métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1935.
37. Poundstone, *Les Labyrinthes de la raison*, cap. „Paradoxe", pp. 11-37.
38. Printre nenumăratele speculații pe seama acestei aporii, semnalez volumul lui Imre Tóth, *„Ahile". Paradoxele eleate și fenomenologia spiritului*, București, Editura Științifică, 1969, o analiză originală și foarte meticuloasă a paradoxului, pe care îl scoate de sub incidența paralogismelor.

știe, Ahile, conform demonstrației lui Zenon, nu poate ajunge broasca-țestoasă căreia i-a acordat un mic avans, deoarece, înainte de-a o ajunge, el trebuie să parcurgă jumătatea distanței care îi separă. Or, în acest timp, broasca-țestoasă mai face un pas, iar Ahile e condamnat, la fel, să parcurgă mai întîi jumătatea distanței care îl separă de țestoasă, și așa la infinit; intervalul dintre concurenți va fi mereu mai mic, dar niciodată nul. Paradoxul lui Zenon constă în faptul că o distanță finită, mărginită la extremități, e socotită în interior infinită, mereu divizibilă. Or, exact același raționament ascuns îl parodiază și Borges: cartea sa, finită și închisă între coperte legate în pînză, este, în interior, infinită. Așa cum între Ahile și broasca-țestoasă există întotdeauna un interval separator, și între degetul cititorului și copertele cărții există, întotdeauna, în ciuda încercărilor de a găsi ultima filă, un număr oarecare de pagini. Paralelismul dintre aceste două speculații mi se pare izbitor, iar soluția lor logică, una singură pentru ambele versiuni, este de a arăta că Zenon și Borges postulează, mascat, o contradicție: un obiect finit în exterior, dar avînd în interior proprietatea „infinitului rău".

*

C.3. *Dilema sofistică.* Formă logică foarte complexă, dilema este un raționament cuprinzînd judecăți de relație, iar nu numai judecăți categorice A, E, I, O, ca silogismul categoric. Ținînd cont de natura premiselor – o premisă disjunctivă, adică alternativa, și alte două judecăți ipotetice (numărul judecăților ipotetice e egal cu acela al notelor indicate de predicatele judecății disjunctive) –, dilema se mai numește și raționament ipotetic-disjunctiv mixt ori lematic. Concluzia e fie categorică, fie disjunctivă. Datorită alternativei din care se conchide, dilema – fie că este corect construită, fie că nu – are o forță retorică de excepție; iată un exemplu abia schițat, o dilemă laconică, grefată și pe o idee paradoxală, aparținînd lui Petrus Montanus: „Fericirea ta nu-i face pe alții fericiți; dar nefericirea ta, da. Alege"[39]. Sau

39. Petrus Montanus, „Insolubilia", în *Medieval Logic*, Urbino, 1924, IV, 19, 87, 16 j.

o alta (care ne amintește atît felul cum motiva Caragiale faptul că nu scrie, cît și „Pariul" pascalian), enunțată de Ionescu în *Nu*, despre lipsa de întemeiere metafizică a literaturii:

> Doamnelor și Domnilor, sau există Dumnezeu, sau nu există Dumnezeu. Dacă există Dumnezeu, nu are nici un rost să ne ocupăm de literatură. Dacă nu există Dumnezeu, iarăși nu are nici un rost să ne ocupăm cu literatura.

Iar legătura dintre antecedent (existența sau inexistența divinității) și consecvent (nu are rost să scriem literatură) este justificată prin evidența morții: „Pentru că murim toți", spune Ionescu. Cînd dilema este și corect construită, are o forță logică deosebită, ea surprinzînd dramatic situațiile de impas ale existenței și gîndirii.

N-aș putea preciza data apariției dilemei în teoria logicii; în *Dezvoltarea logicii*, William și Martha Kneale[40] menționează că Teofrast, urmașul lui Aristotel la conducerea Liceului, ar fi cunoscut silogismul ipotetic, iar Anton Dumitriu[41] adaugă că Teofrast știa și logica silogismului disjunctiv, deci ambele forme simple care alcătuiesc dilema. Dacă folosirea termenului *dilemmatos* în înțelesul actual e atestată abia în secolul al II-lea d.H., la Hermogene, în schimb, statul în cumpănă între două variante de acțiune, pentru a o alege pe cea mai puțin rea, se întîlnește încă din *Odiseea*. De exemplu, după ce ajunge pe insula feacilor, iscusitul Odiseu cugetă dilematic:

> Vai mie, ce-o mai fi pînă la urmă
> Și cum să fac? De voi petrece-o noapte
> Muncit de griji pe lîngă rîu, mi-e teamă
> Ca nu cumva răcoarea cea haină,
> Cu brumă din belșug împreunată,
> Viața să-mi răpuie [...]
> Căci boarea nopții de la rîu e rece.

---

40. William Kneale, Martha Kneale, *Dezvoltarea logicii*, I, traducere de Cornel Popa, Cluj, Editura Dacia, 1974, p. 118.
41. Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, ediția a II-a, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1975, p. 196.

De m-oi sui la deal și-n umbra deasă
Sub tufe m-aș culca într-o pădure,
Și frigul m-ar lăsa și osteneala
S-am parte de plăcutul somn, mi-e teamă
Să nu fiu sfîșiat, mîncat de fiare.

Din fericire pentru Odiseu, care n-a enumerat toate posibilitățile, mai există o soluție, așa că pînă la urmă, cum știm, s-a culcat lîngă rîu, îngropat într-un morman de frunze care i-au ținut cald și l-au ferit de „răcoarea cea haină".

Întrebuințarea în cunoștință de cauză a „raționamentului cornut" poate fi constatată la școlile eleată și megarică; anumite argumente ale lui Zenon Eleatul, cum ar fi cel al *săgeții*, sau argumentul *Secerătorul* al lui Eubulide sînt schițate dilematic. Iată dilema lui Zenon, enunțată drept demonstrație a ideii paradoxale că mișcarea este imposibilă: „Dacă întotdeauna orice lucru e în repaus sau în mișcare și este în repaus cînd se află într-un loc egal [cu sine însuși], iar lucrul purtat [în mișcare] se află întotdeauna în clipă [într-un spațiu egal cu sine], trebuie să știm că săgeata în zbor este nemișcată"[42]. Pe seama acestei *aporii* s-a scris o literatură logică enormă, ca și pe tema celorlalte trei argumente ale lui Zenon; la temelia ei stă, cum arată Anton Dumitriu, o idee paradoxală, iar forma ei logică este de dilemă simplă constructivă, cu concluzie categorică: inexistența mișcării. Și *Secerătorul* lui Eubulide – „trebuie să seceri, în mod fatal, sau să nu seceri; nu poate fi decît una sau alta; deci vei face una sau alta, cu necesitate"[43] – are forma dilemei; să observăm că disjuncția exclusivă din judecata disjunctivă nu este completă, dar e socotită ca și cum ar fi, de unde ciudățenia concluziei.

Celebru în Antichitate este și argumentul *Litigiosul* (sau *reciprocum*, în cultura latină), care constă într-o dilemă sofistică folosită de Protagoras împotriva discipolului său Euathlos; înțelegerea dintre marele sofist din Abdera și Euathlos era ca acesta din urmă, la primul proces cîștigat, să-i plătească profesorului

42. *Apud* Aristotel, *Fizica*, VI, 9, 239 b, p. 160.
43. *Apud* Dumitriu, *Paradoxele logice*, p. 22.

onorariul. Or, cum discipolul nu se grăbea să intre în avocatură, Protagoras și-a reclamat banii dîndu-l în judecată; argumentul său suna astfel: „Dacă cîștig procesul împotriva ta, trebuie să fiu plătit, pentru c-am cîștigat; dacă cîștigi tu, la fel, trebuie să fiu plătit, pentru că tu ai cîștigat"[44]. Așadar, fie conform sentinței judecătorești, fie conform înțelegerii lor, Protagoras socotește că tot va fi plătit. Anecdota spune că dilema lui Protagoras a fost rebutată de discipol prin „luarea în coarne"; iată cum ar fi trebuit să sune *contradilema* lui Euathlos:

> *Premisa majoră*: Dacă eu, Euathlos, pierd procesul, atunci nu-ți plătesc conform înțelegerii noastre; iar dacă cîștig procesul, nu-ți plătesc conform sentinței.
> *Premisa minoră*: Ori pierd, ori cîștig.
> *Concluzia*: Oricum nu-ți plătesc.

Pentru că e imperfect construită (are două antecedente: conform sentinței și conform înțelegerii, și un singur consecvent) dilema lui Protagoras se reduce, așa cum demonstrează Euathlos, la un sofism ușor de infirmat prin altul. Succesul acestor „sofisme siameze" a fost însă atît de mare, încît latinii le-au preluat și fixat sub numele de *reciprocum*; o menționare a acestei dileme sofistice se află în *Ritorică pentru tinerimea studioasă* (1852) a lui Dimitrie Gusti, iar o versiune a anticei „certe de cuvinte", adaptată spațiului danubian, întîlnim, așa cum s-a mai semnalat, în caragialiana *Logică a baroului*. În germene, tehnica „luării în coarne" poate fi identificată și în *Gorgias*, deoarece atunci cînd vorbitorul argumentează „potrivit naturii" este respins „potrivit legii" și viceversa.

Din aceste exemple putem extrage mecanismul „luării în coarne", deci tehnica de construire a contradilemei: se neagă consecventul („mă plătești" al lui Protagoras devine „nu plătesc" al discipolului) și se inversează între ele antecedentele (la „potrivit sentinței" se replică „potrivit înțelegerii" și viceversa).

---

44. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, IX, 56, p. 442.

Anticii credeau acest procedeu „irezistibil", deși nu este decît un sofism ce pretinde măiestrie medie. Nivelul actual al logicii permite stabilirea regulilor dilemei, orice abatere de la ele generînd sofisme dilematice ușor de infirmat; de pildă, orice disjuncție trebuie să fie *completă* și *exclusivă*, altfel apare sofismul.

Din cele spuse pînă aici, rezultă că anticii utilizau dilema, fără însă s-o fi teoretizat sau analizat, căci interesul lor „cădea pe rețeta practică"[45]; forma favorită a fost cea imperfectă, foarte spectaculoasă și de mare forță persuasivă; chiar incomplete sau incomplet desfășurate, raționamentele dilematice, expresie a ingeniozității, dar și a stării de impas, au puterea de a uimi, de a deruta și neliniști. Un vers al Prințului Danemarcei: „A fi – sau a nu fi", deși este doar o judecată disjunctivă, nu o dilemă completă, este receptat drept dilemă completă, absolută și absolut tragică. Unda de șoc a acestei disjuncții izvorăște, poate, din intuiția obscură a faptului că *nu putem alege „a fi"* decît un timp limitat, că, pînă la urmă, implacabil, se impune cealaltă realitate, neființa. În același registru tragic se înscriu dilemele pascaliene; iată o dilemă *in nuce*: „il faut que nous naissions coupables, ou Dieu serait injuste"[46]. La acest spirit torturat, întreaga operă ne apare, mai mult sau mai puțin explicit, sub forma chestionărilor dilematice; fervoarea disperată a *Cugetărilor*, teribila lor forță persuasivă se datorează, în mare parte, faptului că autorul a gîndit neîncetat în termeni antinomici, dilematici, sfîșiindu-se lăuntric și obligîndu-și cititorul la o similară destrămare. Iată cea mai celebră dilemă pascaliană, cunoscută sub numele de *Pariul lui Pascal*: divinitatea sau este, sau nu este, iar rațiunea nu poate stabili adevărul nici unei ipoteze; de aceea, trebuie ca omul să parieze fie pe existența, fie pe inexistența divinului: „Să punem în cumpănă cîștigul și pierderea în cazul în care ați lua partea credinței că Dumnezeu există; dacă cîștigați, cîștigați totul; dacă pierdeți, nu pierdeți nimic. Deci pariați că el există, fără șovăire"[47]. Dilema e foarte clară, deși Pascal n-a enunțat-o

---

45. Nae Ionescu, *Istoria logicii*, p. 76.
46. Pascal, „Pensées", în Idem, *Œuvres complètes*, fragm. 431/ [457].
47. *Ibidem*, fragm. 451/ [3].

complet; reconstituită, în sensul de ordonare a premiselor și de completare a premisei majore, ea arată astfel:

Premisa majoră: Dacă Dumnezeu există și pariezi pe el → cîștigi totul; iar dacă nu pariezi → pierzi totul.
Dacă Dumnezeu nu există și pariezi pe el → nu pierzi nimic; iar dacă nu pariezi pe el → nu cîștigi nimic.
Premisa minoră: Dumnezeu sau există, sau nu există.
Concluzie: Deci pariați că el există, fără șovăire.

Așa cum arată Jacques Chevalier, din punct de vedere logic, „argumentul astfel prezentat este inatacabil"[48]; oricît s-ar permuta consecvențele, oricît s-ar nega antecedenții, nu se poate construi o contradilemă plauzibilă. Impecabil din punct de vedere logic, pariul pascalian rămîne totuși numai o soluție disperată, căci, departe de a dovedi că transcendentul există, probează doar nevoia, teribila dorință omenească de a exista un sens al universului, așadar un transcendent.

O replică tîrzie la acest pariu va da Brecht, în *Povestiri despre domnul Keuner*; citez textul în întregime: „Cineva puse domnului K. întrebarea dacă există Dumnezeu. Domnul K. răspunse: — Te sfătuiesc să chibzuiești dacă purtarea ta se schimbă în funcție de răspunsul la această întrebare. Dacă nu se schimbă, putem renunța la întrebare [deci putem renunța la pariul pascalian]. Dacă se schimbă, atunci pot să te ajut, măcar cu atît, spunîndu-ți că te-ai și decis: Tu ai nevoie de Dumnezeu". O altă posibilă replică (mai distantă, vag ironică, cu o ușoară nuanță sofistică, dar, cu toate acestea, implicată) o dă Borges, prin *Argumentum ornithologicum*[49]; textul, foarte scurt, încearcă să deducă existența lui Dumnezeu dintr-o viziune interioară a lui Borges: închizînd ochii, el ar fi văzut un zbor de păsări, fără

48. Jacques Chevalier, „La Méthode de connaître d'après Pascal", în *Revue de Métaphysique et de Morale*, anul III, aprilie-iunie 1923, Paris, Librairie Armand Colin, 1923, p. 209.
49. Jorge Luis Borges, „Argumentum ornithologicum", în Idem, *L'auteur et autres textes. El Hacedor*, traduit par Paul et Sylvia Bénichou, Paris, Gallimard, 1982, p. 33.

însă să poată stabili numărul lor. Problema este de a răspunde dacă „numărul lor era sau nu definit?", ceea ce, în versiunea ușor ironică a Bibliotecarului, implică problema existenței lui Dumnezeu. Majora dilemei complexe constructive se conturează astfel:

> Dacă Dumnezeu există, numărul este definit, căci el știe cîte păsări am văzut; iar dacă Dumnezeu nu există, numărul nu este definit, căci nimeni n-a putut să le socotească.

După ce enunță majora, Borges examinează a doua posibilitate a alternativei: din moment ce vizionarul – care admite a fi văzut mai mult de o pasăre și mai puțin de zece – nu poate totuși preciza numărul păsărilor în zbor (căci „am văzut un număr cuprins între zece și unu, număr care nu este nici nouă, nici opt, nici șapte, nici șase, nici cinci etc.") și din moment ce acest întreg – cuprins între zece și unu, dar care totuși nu este definit – este o imposibilitate, fiind „de neconceput", rezultă: „*ergo*, Dieu existe". Din raționamentul borgesian lipsesc cîțiva pași, și anume: stabilind falsitatea/imposibilitatea celei de-a doua soluții (ca un număr întreg să nu fie și definit), o elimină; apoi, din moment ce numărul este altfel decît nondefinit, rezultă că e definit. Or, în dilema lui Borges, însușirea de a fi număr definit e consecința antecedentului „dacă Dumnezeu există"; stabilind existența consecventului, Borges raționează invers, că există și antecedentul (semnalez că acesta e punctul cel mai fragil al complicatului raționament borgesian, și anume legătura nonnecesară dintre antecedent și consecvent). Lipsită de fervoarea dilemei pascaliene, imperfectă pe lîngă aceasta, dilema lui Borges e mai degrabă subtilă și frumoasă decît constrîngătoare; ea pornește de la un fapt de conștiință, de la o viziune interioară, și, prin raționamente subtile, stabilește adevărul altui fapt de conștiință, al unei dorințe. Iar dacă Pascal raționează dilematic pe tema *existenței* lui Dumnezeu, Diderot gîndește dilematic doar pe seama *atributelor* Creatorului: „ființa veșnică dă dovadă fie de neputință, fie de rea-voință; neputință, dacă a vrut să împiedice existența răului și n-a putut; rea-voință, dacă ar fi

putut să-l stăvilească și n-a vrut"[50], îi explică el iubitei sale, Sophiei Volland, într-o scrisoare.

La Dürrenmatt, raționamentul dilematic și umbra lui, contradilema „luării în coarne", constituie esența microromanului *Der Richter und sein Henker* (*Judecătorul și călăul său*); întregul prezent epic este consecința pariului diabolic pe care l-au făcut cîndva, cu peste patruzeci de ani în urmă, polițistul Bärlach și aventurierul Gastmann. Bärlach susținea „că imperfecțiunea omenească, prin faptul că nu poate prevedea niciodată cum vor acționa ceilalți, ca și prin acela că nu putem include în socotelile noastre întîmplarea, care joacă un rol în orice, dă în vileag, în mod necesar, cea mai mare parte a crimelor". Dimpotrivă, Gastmann socoate că „e posibil să se comită crime care nu sînt descoperite" și, cumpănind bine alegerea („mi-am ales cu grijă victima"), chiar comite, sub ochii lui Bärlach, o crimă ce nu poate fi dovedită. Schematizat, pariul inițial capătă forma următoarei dileme:

> *Bärlach*: Pentru că există întîmplarea, pentru că tu nu poți calcula totul → criminalii sînt prinși, eu te voi prinde.
> *Gastmann*: Pentru că nu există întîmplare, pentru că eu pot calcula totul → criminalii nu sînt prinși, tu nu mă vei prinde.

Vreme de peste patru decenii, Gastmann face un șir lung de crime, devenind „un criminal din ce în ce mai priceput" și niciodată dovedit de Bärlach, care, la rîndul său, s-a transformat într-un „criminalist din ce în ce mai priceput"[51]. În final, Bärlach înfruntă situația diabolică prin răsturnarea antecedenților: calculează cu minuție totul, anulînd hazardul și pedepsindu-l astfel pe Gastmann, dar nu pentru o nouă crimă, ci pentru o crimă pe care i-o atribuie, iar Gastmann, care de această dată nu mai calculează totul și nu prevede că poate fi pedepsit

---

50. Denis Diderot, *Scrisori către Sophie Volland*, în românește de Sanda Oprescu, selecție, prefață și note de Angela Ion, București, Editura Univers, 1982, pp. 158-159.
51. Friedrich Dürrenmatt, *Judecătorul și călăul*, traducere de Mara Giurgiuca, București, Editura pentru Literatură Universală, 1964.

pentru crima altuia, contează încă pe faptul că urmăritorul lui nu poate calcula totul. Dilema inițială este „luată în coarne" prin geamăna ei sofistică:

Bärlach: Pentru că nu există întîmplare, pentru că eu pot calcula totul → criminalii sînt prinși, eu te voi prinde.
Gastmann: Pentru că există întîmplare, pentru că tu nu poți calcula totul → criminalii nu sînt prinși, tu nu mă vei prinde.

Iar soluția faptică a acestui raționament lematic constă în mînuirea de către Bärlach (judecătorul) a tuturor întîmplărilor în așa fel încît „călăul său" îl ucide pe Gastmann.

Un bun mînuitor, în viață și-n operă, al mecanismului pretențios al dilemei este Caragiale; o anecdotă despre el și Dobrogeanu-Gherea capătă, de pildă, forma raționamentului lematic desfășurat în două faze: în prima, prozatorul se plîngea lui Gherea că nu poate scrie, întrucît îi lipsesc mijloacele bănești necesare tihnei creației; însă după ce Gherea i-a dăruit o sumă mare de bani, Caragiale, cu spiritul său sofistic și paradoxal, a replicat: „pentru ce să scriu acuma, dacă am parale?"[52]. Din două antecedente aflate în raport de contradicție (am bani/ n-am bani), Caragiale conchide același lucru, că nu-i arde de scris; logic vorbind, e o dilemă simplă constructivă, corectă formal, paradoxală din unghiul de vedere al adevărului; într-adevăr, din moment ce Caragiale, fie avînd bani, fie neavînd bani – *tertium non datur* –, nu putea să scrie, cînd și-a scris totuși opera? Cînd a construit, de pildă, dilema lui Farfuridi despre schimbarea Constituției? Schematizată – și completată cu minora și concluzia, ce sînt doar subînțelese –, iată celebra dilemă, din care „nu puteți ieși":

Majora: „Din două, una: dați-mi voie:
Ori să se revizuiască, primesc! dar să nu se schimbe nimica;

52. Anecdota se găsește în Constantin Stere, *În preajma revoluției. Ciubărești*, vol. VI, București, Editura Adeverul S.A., f.a., pp. 260-262, și a fost reluată în Șerban Cioculescu, *Viața lui I.L. Caragiale*, ediția a doua revăzută, București, Editura pentru Literatură, 1969, p. 251.

Ori să nu se revizuiască, primesc! dar atunci să se schimbe pe ici pe colo, și anume în punctele... esențiale...
Minora: Ori să se revizuiască, ori să nu se revizuiască.
Concluzia: Ori să nu se schimbe nimica, ori să se schimbe pe ici pe colo, în punctele esențiale.

Prima și cea mai simplă observație pe care o putem face este în legătură cu a doua judecată a majorei; ea este consecventul contradictoriu în sine, fiindcă „să se schimbe pe ici pe acolo, și anume în punctele... esențiale", e o *contradictio in subjecto*: „pe ici pe colo" sugerează zonele accidentale ale unei situații, ceea ce contrazice flagrant „punctele esențiale"; într-un anumit sens, consecventul se anulează pe sine ca fără sens; să acceptăm însă că Farfuridi vrea să spună „să se schimbe în punctele esențiale" (or, a schimba esența înseamnă a schimba totul), „pe ici pe colo" fiind numai un automatism verbal. A doua observație este că *a revizui* presupune *reexaminarea* unei stări, corectarea, modificarea unor lipsuri, așadar *schimbarea*. Înlocuind în premisa majoră, obținem:

Ori să se reexamineze, corecteze, modifice anumite lipsuri, deci să se schimbe → dar să nu se schimbe nimic;
Ori să nu se reexamineze, corecteze, modifice anumite lipsuri, deci să nu se schimbe → dar să se schimbe în punctele esențiale, adică totul.

Simplificînd, obținem:

Ori să se schimbe → dar să nu se schimbe nimica;
Ori să nu se schimbe → dar să se schimbe totul.

Absurdul acestei dileme (care are și un cerc vicios) constă în faptul că se autoanulează încă din premisa majoră, deoarece antecedenții și consecvenții sînt în contradicție; antecedentul „să se schimbe" trebuia să aibă consecventul celui de-al doilea corn, „să se schimbe totul", iar antecedentul „să nu se schimbe" cerea consecventul oarecum tautologic „să nu se schimbe nimica". Încrucișînd consecvenții, Farfuridi reușește o frumoasă

performanță de „viceversa", a cărei urmare este punerea semnului identității între A și non-A, între schimbare și absența oricărei schimbări și, în final, construirea acestei dileme autodevoratoare.

Multe texte literare celebre capătă dramatism prin dileme; de pildă, osatura „nuvelei curiosului nestăpînit" din *Don Quijote* este un raționament lematic; apoi, în *Război și pace*, episodul contesei Bezuhova, ce stă în cumpănă între doi pretendenți, neștiind cu care să se mărite, întrucît deopotrivă (nu) îi iubește și nu vrea să supere pe nici unul; sau, în *Scrisoare către tata* a lui Kafka, o foarte pretențioasă dilemă psihologică, construită în cerc vicios, prin care fiul își justifică dorința și neputința de a evada din închisoarea autorității paterne: „E ca și cum cineva ar fi ținut în închisoare, și ar avea nu numai intenția să evadeze [...], ci, în același timp, și pe aceea de a clădi din nou pentru sine însuși din temnița aceasta un castel de vilegiatură. Însă dacă evadează nu mai poate reclădi totul așa cum ar vrea el, și dacă se apucă să reclădească nu mai poate fugi"[53].

Tot printr-o dilemă l-ar fi determinat regina Artemisia pe Xerxes să părăsească Grecia după dezastrul de la Salamina, după cum relatează Herodot în cartea a VII-a a *Istoriilor* sale; ea îl convinge pe marele rege să plece, lăsîndu-și pe loc armata sub comanda lui Mardonios:

> *Premisa majoră* (o judecată ipotetico-disjunctivă complexă): Dacă Mardonios, care este robul tău, îi va supune pe greci, atunci victoria rămîne tot meritul tău, căci acei ce izbutesc victoria sînt doar robii tăi; iar dacă Mardonios va fi înfrînt de greci, atunci nu

53. Franz Kafka, „Scrisoare către tata", în Idem, în *Pagini de jurnal și corespondență*, în românește de Mircea Ivănescu, București, Editura Univers, 1984. O variantă „pragmatică" a acestei dileme fără soluție dă Solomon Marcus, în *Paradoxul*, p. 126. Iată varianta: „Conducerea unei închisori din statul Mississippi a luat următoarea decizie: Să se construiască o nouă închisoare din materialele vechii închisori, aceasta din urmă trebuind să rămînă în folosință pînă la terminarea construcției noii închisori. Cum s-a procedat? // *Răspuns*: Nici dărîmarea vechii închisori, nici construcția celei noi nu pot să înceapă".

va fi o nenorocire grozavă, de vreme ce tu vei fi scăpat teafăr și toate vor fi bune la tine acasă, căci nimicindu-l pe sclavul tău, ei nu vor dobîndi izbînda.
Premisa minoră (o judecată disjunctivă): Ori Mardonios îi va înfrînge pe greci, ori va fi înfrînt de aceștia.
Concluzia (o judecată categorică și afirmativă): Orice se va întîmpla, pentru tine, rege, tot bine va fi.

Enunțînd această dilemă de tip constructiv, în care coarnele premisei majore au antecedente distincte (Mardonios va învinge, Mardonios va fi învins), iar consecventele sînt ambele favorabile lui Xerxes și cvasiidentice (se poate observa că primul consecvent, „victoria rămîne tot meritul tău", este ceva mai tare decît cel de-al doilea, „nimicindu-l pe sclavul tău, ei nu vor dobîndi izbînda"), Artemisia dovedește vaste cunoștințe logice. Ea pare a ști nu numai cum se escamotează regulile de construire a dilemei valide, ci și rosturile duble ale limbii: într-adevăr, dacă în general se admite că limba este purtătorul ideilor și gîndurilor, ea nu încetează totuși de a fi mijlocul ideal al ascunderii acestora, modalitatea desăvîrșită de ocultare a adevăratelor noastre intenții, argumente și temeri. În cazul de față, dibacea regină îi tăinuiește lui Xerxes un raționament mai puțin liniștitor și deloc măgulitor. Scos la iveală de sub perdeaua artificiilor flatante ale femeii, silogismul nerostit este de asemenea o dilemă, și anume una compusă, în care coarnele au consecvente diferite, iar concluzia este disjunctivă:

Premisa majoră (o judecată ipotetico-disjunctivă): Dacă tu, Xerxes, rămîi și îi înfrîngi pe greci, atunci meritul este al tău;
iar dacă tu rămîi și ești înfrînt de eleni, atunci rușinea este întreagă a ta.
Premisa minoră (o judecată disjunctivă): Ori cîștigi, ori pierzi.
Concluzia (o judecată disjunctivă): Deci ori te acoperi de glorie, ori te umpli de rușine.

Prin ceea ce maschează și prin ceea ce rostește, concetățeana lui Herodot lingușește orgoliul naufragiat al regelui, dovedindu-se astfel la fel de iscusită în diplomație pe cît era de renumită în

bătăliile navale. Iar dacă Xerxes ar fi fost un logician la fel de priceput ca și regala sa sfetnică, i-ar fi putut opune acesteia două replici diferite, amîndouă de asemenea de natură logică. În primul rînd, el ar fi putut demonta în bucățele jucăria ei sofistică, scoțîndu-i la iveală cusururile de construcție; în al doilea rînd, regele ar fi avut posibilitatea de a-i contrapune un discurs sofistic la fel de plauzibil, contraargumentînd printr-o structură sofistică echivalentă. Deoarece la sofism se poate răspunde nu numai prin dezvelirea lui, ci și printr-un alt sofism, alegîndu-și drept fundamente negația aserțiunilor Artemisiei, urmașul lui Darius ar fi putut rebuta prima dilemă prin următoarea contradilemă:

Premisa majoră: Dacă Mardonios, care este robul meu, îi va înfrînge pe greci, victoria nu va fi grozavă, căci nimiciți doar de robul meu, elenii nu vor fi de fapt învinși, iar pentru mine, care nici n-am fost de față, nu este nici un cîștig, ci doar o rușine;
iar dacă Mardonios va fi înfrînt de eleni, el fiind robul meu, atunci rușinea va fi tot a mea.
Premisa minoră: Ori îi va supune, ori va fi supus.
Concluzia: Orice va fi, pentru mine tot rău va fi.

Cum însă Xerxes era rege, nu logician, încărcînd de laude pe Artemisia, împăcat și bucuros foarte pentru înțeleptele ei sfaturi, a părăsit Elada, făcînd cale întoarsă.

În Lewis Carroll, în schimb, dilema este luată – precum celelalte forme logice – în răspăr; caricatura unei situații dilematice, constînd în faptul că Alisa nu izbutește să intre în grădina fermecată, îi prilejuiește lui Lewis Carroll o amplă dilemă, de pildă. Și tot în fața unei uși închise trăiește Alisa cea mai frumoasă situație dilematică a aventurilor sale: vrînd s-o viziteze pe Ducesă, Alisa este oprită prin raționamentul inflexibilului Lacheu-Pește, care păzește ușa pe dinafară: „N-are nici un rost să bați... pentru două motive: mai întîi, fiindcă eu sînt de aceeași parte a ușii ca și dumneata; al doilea, pentru că cei dinăuntru fac atîta gălăgie, încît tot nu te aude nimeni". După o asemenea premisă ipotetic-disjunctivă, fie că Alisa bate, fie că nu bate, urmările sînt aceleași: ea nu are cum să intre. Așa

cum o circumscrie protocolarul Lacheu-Pește, situația e pur kafkiană, episodul acesta trimițînd direct la povestirea *În fața legii*. „Cum să intru?", întreabă repetat Alisa, intimidată că Lacheul, veritabil paznic kafkian, o previne că „eu o să șed aici pînă mîine", „sau poate și pînă poimîine", „eu o să șed aici *întruna*, zile întregi". Ușierul kafkian se comportă la fel: el stă în fața legii și, cînd un om de la țară „cere voie să intre în lege", îi răspunde ambiguu „că nu-i poate permite să intre"[54] („er ihm jetzt den Eintritt nicht gewähren könne"). De fapt, atît Lacheul-Pește, cît și Ușierul nu au propriu-zis puterea de a permite sau de a interzice accesul prin ușa pe care o păzesc, nu stă în puterea lor de a *deschide ușa asta la care bat plîngînd*, cum cere poetul. Misiunea lor este alta: de a răspunde *nu* cînd sînt *întrebați* sau *rugați* să permită accesul: „dacă te ispitește într-atît, încearcă să intri înăuntru, în ciuda interdicției mele", spune Ușierul kafkian; iar Lacheul, la întrebarea „ce să fac?" a Alisei, răspunde semnificativ: „Ce dorești". Rolul real al acestor paznici metafizici nu e de a păzi ușa, ci de a produce impresia că o păzesc și de a sugera o interdicție care, în realitate, nu atîrnă de ei; ei stau acolo nu pentru a păzi, ci pentru a crea în sufletul solicitantului îndoiala („vorba e *dacă* trebuie să intri") și frica („la intrarea în fiecare sală stau, însă, alți păzitori, unul mai puternic decît altul"). Prins în capcana pseudointerdicției ușierului, nesesizînd echivocul ei amfibologic („nu-i poate permite", „nu-i poate da drumul" putînd să însemne: 1) „nu-ți dau drumul" sau 2) „eu nu pot să-ți dau drumul, fiindcă nu de mine ține să-ți dau drumul, ci de altcineva, mai sus, ba ține chiar de tine să îți faci curaj să intri"), omul kafkian stă o viață întreagă în fața ușii, aflînd abia cînd moare că „intrarea asta ți-era hărăzită doar ție". Alisa, în schimb, după ce se zbate o vreme în „dilema de fațadă" a Lacheului:

> N-are rost să bați, deoarece eu sînt aici;
> n-are rost să bați, fiindcă cei din casă nu te aud.

54. Franz Kafka, „În fața legii", traducere pe Paul Celan, în Petre Solomon, *Paul Celan, Dimensiunea românească*, București, Editura Kriterion, 1987.

Ori bați, ori nu bați.
Orice faci, tot nu poți să intri,

pare a descoperi că aceasta maschează, abil, o altă dilemă (valabilă și pentru textul lui Kafka), pe care o putem formula astfel:

Dacă ceri voie să intri (la Ducesă sau în lege) → ți se sugerează să nu intri;
iar dacă nu ceri voie să intri (la Ducesă sau în lege) → nu ești oprit să intri.
Ori ceri permisiunea, ori n-o ceri.
Deci ori nu intri, ori intri.

Alisa pare a fi descoperit ceea ce omul înfricat al lui Kafka n-a înțeles niciodată: anume că Lacheul nu-i poate împiedica acțiunea, căci nu este instanța supremă care permite sau interzice accesul înăuntru, ci doar un figurant înșelător, pus să răspundă *nu* la rugămințile solicitanților; că Lacheul nu este o instanță, ci *un decor* care împodobește ușa. Prin urmare, conchizînd că „degeaba stau la discuții cu ăsta", Alisa, o persoană foarte hotărîtă, alege soluția gordiană, tăind, prin acțiune, nodul logic al dilemei reale: apasă pe clanță și intră.

Epilog

De la Hermes la Satan

Cînd vorbim despre sofisme şi sofişti ori despre chestiunile logice, metafizice, epistemologice, morale, stilistice, retorice, estetice etc. pe care le ridică practicarea sofismelor, reperul la care ne oprim automat este şcoala filosofică a marilor sofişti din Elada, din secolul al V-lea î.H., deoarece reprezentanţii ei, prin „tehnicizarea demonică” cu care „au uzat şi abuzat de limbă”, după cum remarca Hans-Georg Gadamer[1], au impus în mod conştient argumentarea anamorfotică. Reperul este însă, aşa cum s-a văzut, relativ, tehnica facerii sofismelor fiind cu mult mai veche decît studierea lor, astfel încît la meşteşugul imemorial al argumentării lunecoase marii sofişti au adus în plus *ştiinţa* despre sofisme, *reflecţia filosofică*, adesea de mare profunzime, asupra posibilităţilor largi pe care le are omul de a-şi pleda ideile şi, de asemenea, *reflecţia filosofică* asupra *consecinţelor* acestui fapt.

De fapt, anamorfozele gîndirii par a fi tehnici persuasive la fel de vechi ca omul; ele se întîlnesc la Homer, iar respectul cu care este înconjurat Odiseu, mînuitorul cuvîntului victorios, deoarece viclean, relevă admiraţia străveche a elenilor faţă de această *techné* manieristă a părelnicului şi plauzibilului. Tradiţia[2] spune că primul sofist n-ar fi fost Homer, cum sugera Protagoras, ci un zeu, Hermes. Acesta era patronul hoţilor, al tertipurilor, protectorul călătorilor şi autorul unor şotii divine exemplare,

1. Hans-Georg Gadamer, „Limba şi logosul”, traducere de Horia Stanca, în *Secolul 20*, nr. 1-2-3 (325-327), 1988, pp. 192-193.
2. Florescu, *Retorica şi neoretorica*, p. 25.

care i-au inspirat de altfel lui Thomas Mann cîteva pagini frumoase în *Iosif și frații săi*[3]. Hermes cel cu „sandale dalbe"[4] este o străveche „întruchipare a tot ce implică șiretlic și viclenie"[5], inventivitate teoretică ori practică. După cum notează Lucian din Samosata, zeul este „bun de gură", el vorbind „repede" și „atrăgător"; de aceea, pe lîngă multe alte obligații, zeul, după cum singur spune, „slujesc de crainic în adunări și dau învățături vorbitorilor"[6]. Un text mai vechi, atribuit lui Homer, și anume întîiul imn *Către Hermes*, ni-l descrie „ștrengar dibaci în șiretlicuri și viclenii", alcătuind, „șiret ca nimeni altul", „cuvinte iscusite" sau chiar „mințind cu iscusință"[7]; conform parafrazei lui Thomas Mann, zeul minte convingător și „amăgește cu farmec", astfel încît este iertat chiar și de cei pe care îi păgubește prin furtișagurile sale deloc mărunte. El a „scornit" tot felul de lucruri folositoare, „ce nu mai fuseseră: scrierea și cifrele cu care se putea socoti, cultivarea măslinului și vorbirea ce convinge subtil și nici de amăgiri nu se teme". Drept urmare, acest farsor divin este socotit descoperitorul elocvenței și patronul mitic al retorilor, cărora, în calitate de Orator divin, le dădea învățături; nu întîmplător, Dürer l-a reprezentat ca zeu al elocvenței. *Dicționarul de simboluri* subliniază că zeul este întruparea „intelectului pervertit" implicat în toate tipurile de „escrocherii, dibăcii răutăcioase, ingeniozități"[8]. În același spațiu al culturilor mediteraneene, Diodor din Sicilia,

---

3. Vezi Thomas Mann, *Iosif și frații săi*, III, în românește de Petru Năvodaru, București, Editura Univers, 1981, cap. „Logica cretană".
4. Homer, *Odiseea*, cîntul V, 62, p. 132.
5. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, I, traducere de Cezar Baltag, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 289.
6. Lucian din Samosata, „Dialogurile zeilor", VII și XXIV, în Idem, *Scrieri alese*, traducere de Radu Hîncu, introducere de Petru Creția, București, Editura pentru Literatură Universală, 1959, pp. 62 și 78.
7. Homer, „Către Hermes", I, în Idem, *Imnuri. Războiul șoarecilor cu broaștele, poeme apocrife*, traducere, prefață și note de Ion Acsan, București, Editura Minerva, 1971, pp. 61-86.
8. Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, édition revue et augmentée, Paris, Éditions Robert Laffont/Jupiter, 1982, pp. 499-500.

identificîndu-l pe Hermes cu zeul egiptean Thot, îi atribuie importante funcții intelectuale: născocirea „vorbirii articulate", „născocirea literelor", faptul că „a dat nume multor lucruri ce, înaintea lui, nu erau numite"; după Diodor, tot el „i-a învățat pe eleni a-și tălmăci cugetările"[9]. Deoarece Thot, „scribul divin", este, după *Cartea egipteană a morților*, *gura* – adică Oratorul – prin care vorbesc sufletele morților, iar afirmațiile lui sînt „puternice în cele Două Lumi"[10], suprapunerea celor doi zei este plauzibilă.

Din perspectivă creștină, așa cum se menționează curent, coruptibilul Hermes este identificat cu Diavolul. După cum spune Sfîntul Vasile cel Mare, „principele acestei lumi a fost cel dintîi, cel mai mare și nevăzut Sofist al înțelepciunii lumești", fiind, la rîndul său, „prins el însuși în născocirea lui"[11]. Viclenia sa, împreună cu acțiunea sa definitorie de *ispititor* prin cuvinte, justifică îndeajuns această asimilare. De exemplu, în *Cartea Facerii*, unul din mesagerii săi, șarpele, o ispitește pe Eva, adică pe cea mai tînără dintre făpturile Domnului și totodată unica sa creație de duminică, să guste din roadele pomului oprit. Acest frumos mit gnoseologic (care stă, alături de geamănul său elin, de mitul lui Prometeu, la temeliile mentalității europene) poate fi privit și din punctul de vedere al anamorfozei logice: astfel, Creatorul îl avertizează pe Adam că „în ziua în care vei mînca din el, vei muri negreșit", iar Diavolul, dimpotrivă, o asigură pe Eva că „nu veți muri deloc". Ambele aserțiuni sînt adevărate, dar în calitate de concluzii a două silogisme diferite: Dumnezeu îi sugerează lui Adam că generator de moarte (și încă instantanee: „*în ziua* în care...") ar fi fructul însuși, iar nu hotărîrea sa de divinitate ultragiată, în vreme ce Diavolul pare a o asigura pe Eva că poamele, nefiind otrăvitoare („și femeia,

9. Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică*, traducere de Radu Hîncu și Vladimir Iliescu, studiu introductiv de Vladimir Iliescu, București, Editura Sport-Turism, 1981, Cartea I, XVI, p. 34.
10. ***, *Cartea egipteană a morților*, traducere de Maria Genescu, Arad, Editura Sophia, 1993, cap. XCIV, XCVI, XCVII, CLXXXII.
11. Sfîntul Vasile, „Omilia 22, De Humilitate", seria „Diversae Homiliae Num. XXXI", în Basilii Magni, *Opera omnia*, Tomus I, Paris, 1618, p. 548.

văzînd că rodul pomului este bun la mîncare și ispititor la vedere"), nu produc moartea[12]; din această perspectivă, logică, ispitirea devine rodul unei neînțelegeri de tipul *amfibologiei.* De altfel, pare absolut firesc ca „stăpînitorul lumii acesteia"[13] să fie patronul mitic al sofiștilor, fiindcă sofistica este prin definiție o viclenie, o înșelătorie pe cît de uimitoare, pe atît de neprielnică adevărului. Însuși Iisus atrage luarea-aminte că Satana „cu adevărul nu stă laolaltă, pentru că nu este adevăr într-însul. Cînd spune minciuna, grăiește dintru ale sale, căci este mincinos și părintele minciunii"[14]. Iar Sfîntul Apostol Pavel observă că „slujitorii lui iau chip de slujitori ai dreptății"[15] și că, în loc să se țină „de cuvintele cele sănătoase ale Domnului nostru Iisus Christos", se lasă amăgiți de „boala cercetărilor și a certurilor de cuvinte", de „gîlcevile necurmate ale oamenilor stricați la minte și lipsiți de adevăr"[16]. Se poate recunoaște aici cu ușurință portretul generic al sofistului Antichității tîrzii, al filosofului „bolind de boala cercetărilor"; iar dacă punem între paranteze contextul istoric și faptul că autorul acestor versete, Apostolul Pavel, se lupta să apere puritatea creștinismului în fața oricărei învățături străine, rămîne, în toată brutalitatea ei, concepția creștină despre Diavol ca sofist, ca stricător și răstălmăcitor al adevărului. Și, implicit, concepția creștină că sofistica este o abilitate cu totul nefastă.

În cultura greacă, vorbirea este o favoare divină, un dar pe care zeii l-au făcut oamenilor; atunci cînd Nemuritorii iubesc un om, Muzele îi presară acestuia pe limbă „stropi de dulce rouă/ Și de pe buzele-i curg vorbe de miere"[17]; la fel, Socrate socotește specia umană favorizată de olimpieni, fiindcă „numai limba omului e făcută [...] să scoată sunete articulate prin care

---

12. *Geneza*, 2, 17; 3, 4-6.
13. *Ioan*, 12, 31.
14. *Ioan*, 8, 44.
15. *A doua epistolă a lui Pavel către Corinteni*, 11, 12-15.
16. *Epistola I a lui Pavel către Timotei*, 6, 3-5.
17. Hesiod, „Teogonia", rr. 81 și urm., în Idem și Orfeu, *Poeme*, traducere de Ion Acsan, București, Editura Minerva, 1987.

comunicăm unii cu alții tot ceea ce voim"[18]. Iscusita folosire a limbii e prilej de admirație, iar elocvența în sine, elocvența de dragul elocvenței, este socotită o artă, care, așa cum s-a văzut, este patronată de un zeu: Hermes, care se bucură de aplauzele celorlalți Nemuritori. Abia abuzurile sofiștilor îi fac pe greci conștienți de pericolul sau măcar de ambiguitatea care se poate ascunde în vorbire. În reacția sa antisofistică, Platon trăiește cu obsesia „că întreaga realitate e însoțită de propria ei minciună" și că, așa cum lumea divină a Ideilor este dublată de copia ei materială, și filosoful, purtătorul și păstrătorul logosului divin, este dublat de sofist[19]. În concepția platonică, vorbirea filosofului ține de adevăr, în timp ce aceea a dublului său pervers, sofistul, ține de înșelătorie; sau, în cuvintele lui Aristotel, sofistica „numai are aerul de a fi filosofie, cînd de fapt nu e deloc așa ceva"[20].

În cultura și mentalitatea creștină, în care Verbul este principiul creator, orice apropiere de cuvînt riscă să fie un act de impietate; vorbirea nu mai e socotită, generic, un dar de la Dumnezeu. Nici măcar aleșii Domnului nu au, cu toții, darul – și deci *dreptul* – de a vorbi. Doar aceia în gura cărora însuși Dumnezeu pune cuvintele sale poartă și reproduc adevărul divin, mesajul ce le-a fost încredințat. „ Eu voi deschide gura ta și te voi învăța ce să grăiești", îl asigură, de pildă, Dumnezeu pe Moise[21], care este pe moment purtătorul lui de cuvînt. Iar mesajul trebuie crezut și respectat de ceilalți oameni. Vorbitorii care au cutezanța de a-și alcătui singuri cuvîntările, care își caută singuri adevărul și criteriile lui, aceștia stau, automat, sub puterea Vrăjmașului. Vorbirea și arta lor, strălucirea și ingeniozitatea argumentelor își au sursa în Diavol, în cel ce distorsionează Verbul divin. În spiritualitatea creștină, a vorbi iscusit nu mai este un merit,

---

18. Xenofon, „Memorabilia", în Idem, *Amintiri despre Socrate*, traducere de Grigore Tănăsescu, București, Editura Univers, 1987, p. 20.
19. Revel, *Penseurs grecs et latins*, pp. 191 și urm.; observația lui a fost exploatată de Barbara Cassin, în studiul „Qui a peur de la sophistique", în *Le Débats*, nr. 72, nov.-dec. 1992, pp. 52-64.
20. Aristotel, *Metafizica*, IV, 2, 1004 b, p. 131.
21. *Ieșirea*, 4, 12.

ci, adesea, un motiv de suspiciune ori de remuşcare. De exemplu, pentru Augustin, faptul că a predat în tinereţe retorica se transformă, după convertire, într-un păcat pentru care se judecă singur cu asprime:

> Predam deci în acei ani retorica şi, fiind dominat de dorinţa succesului, îmi vindeam oratoria cea aducătoare de glorie. Preferam totuşi, ştii bine, o, Doamne, să am elevi buni, aşa cum sunt numiţi ei buni; şi fără viclenie îi învăţam pe aceştia anumite viclenii[22].

Căci retorica, gîndită şi admisă de Aristotel ca „artă de a da forţă adevărului", se metamorfozase, conform elementelor ei sofistice, prin Cicero, în „arta de a da forţă oratorului". Iar cum fiecare orator vorbeşte în numele său, mesajele lor se încrucişează şi se încurcă precum limbile oamenilor la înălţarea turnului Babel. În context creştin – în care doar credinţa poate sprijini omul –, dialecticianul şi retorul apar „comme les armes mêmes de Satan: Satan le grand sophiste"[23]. Formula care fixează cel mai bine legătura dintre sofistică şi Diavol îi aparţine lui Gauthier de Saint Victor: „dialecticus proponit... diabolicus concludit"[24].

Iar pentru că, după spusele Eclesiastului, „toată înţelepciunea este de la Domnul" şi constă în ascultare, opusul înţelepciunii, adică ştiinţa – inclusiv ştiinţa logicii –, izvorăşte de la Satana. Nu este deloc întîmplător faptul că Dante ni-l arată pe Diavol, „un de' neri cherubini", ca logician: „Nu te gîndeai c-aş fi logician"[25], i se adresează el lui Guido da Montefeltro, care se făcuse vinovat de viclenie, cînd îl duce în Infern. La rîndul său, Goethe, în *Faust*, îi atribuie lui Mefisto caracteristicile bine cunoscute ale logicianului versatil elin, adică negaţia: „Sînt

---

22. Augustin, *Confesiuni*, traducere din limba latină, studiu introductiv şi note de Gh.I. Şerban, Bucureşti, Editura Humanitas, 1998, p. 156.
23. Gérard Defaux, *Pantagruel et les Sophistes. Contributions à l'histoire de l'humanisme chrétien au XVI-ème siècle,* La Haye, Martinus Nijhoff, 1973, p. 32 (în continuare: *Pantagruel et les Sophistes*).
24. *Apud Ibidem*, p. 32.
25. Dante, *La Divina Commedia*, Firenze, Casa editrice Adriano Salani, 1938, Cîntul XXVII, 113, 122-123, p. 208.

spiritul ce totul neagă", plăcerea controverselor: „Poți cu cuvinte admirabil să te cerți,/ Poți din cuvinte un sistem să făurești", capacitatea de a produce iluzii și de a corupe, precum și faptul că, prin oratoria sa, nu poate oferi niciodată certitudini; în plus, el este, ca sofiștii antici aflați sub acuzația lui Platon, interesat material: „răsplată nouă vrei desigur". La trăsăturile lui eline, Goethe le adaugă pe cele biblice: faptul că pentru „Junker Voland" „răul ține/ de însuși elementul meu"[26], și atributul de spirit sau „părinte al minciunii"[27].

Orice ingeniozitate care se sprijină pe trucuri sofistice, pe șiretlicuri abil mascate, are în ea ceva diabolic, trezind sentimente ambivalente: încîntarea și admirația, dar și reversul lor, repulsia și spaima; dialogurile platoniciene, reacțiile de fascinantă oroare ale latinilor față de manierismul amoral al curentului sofist sau uriașa bătălie dintre Înțelept și Sofist din Rabelais[28] sînt o dovadă grăitoare în acest sens. Apoi, așa cum Prințul Întunericului nu poate da viață, nici sofistica nu poate crea și întemeia adevăruri: ea rămîne o spectaculoasă floare stearpă, din care nu rodește nici o certitudine gnoseologică ori morală; așa cum sîntem preveniți în *Faust*:

Da, cuvîntări cu sclipitor veșmînt
Ce oglindesc a lumii vanitate
Sînt sterpe ca și-al toamnei umed vînt,

din retorică sau sofistică noi nu rămînem cu nimic *în ordinea cognitivă.*

Dacă, din punctul de vedere al cunoașterii, „sofisma" este, cum spune o veche logică românească, numai „un raționament

---

26. Johann Wolfgang Goethe, *Faust. Tragedie*, traducere de Lucian Blaga, prefață de Tudor Vianu, București, Editura pentru Literatură, 1968, I, pp. 64, 87, 94, 211; II, pp. 82, 93.
27. De această dată, conform traducerii lui Ștefan Aug. Doinaș (Goethe, *Faust. Partea întîi și partea a doua a tragediei*, traducere, introducere și tabel cronologic de Ștefan Aug. Doinaș, „Goethe despre Faust", traducere de Horia Stanca, București, Editura Grai și Suflet – Cultura Națională, 1996, p. 43). Blaga traduce cu „spiritul minciunii".
28. După Gérard Defaux, opera lui Rabelais nu e decît ilustrarea unei gigantice bătălii între Înțelept și Sofist.

fin și însînuitor, capabil a arunca în rătăcire"[29], în schimb, cu sofimele sîntem cîștigați în ordinea estetică, de pe urma lor noi rămînînd cu *spectacolul*: exact valoarea estetică a sofisticii, de inflorescență manierist-gratuită, o salvează de reprobare. Căci arta este suveran independentă față de natura solului din care se naște și pe care eventual trăiește. Observația pe care o făcea Aristotel în *Poetica*, despre plăcerea pe care o simțim în fața unor obiecte create de om, chiar dacă ele reprezintă lucruri care în natură, în realitatea reală, ne dezgustă („ne place să privim imaginea executată cu cea mai deplină exactitate a unor ființe al căror original ne scîrbește vederea, de pildă formele animalelor celor mai dezgustătoare și ale cadavrelor"[30]), prin care Stagiritul a surprins esența adîncă a artei, este valabilă și pentru sofistică; privită din unghiul relevanței ei în domeniul cunoașterii științifice, sofistica poate fi socotită un act fraudulos, dar privită din punctul de vedere al actului artistic, ea este sursa unei bucurii estetice în care este implicată și inteligența. Dacă este adevărat că poeții măgulesc *partea setoasă de tînguiri și de plîns* a sufletului omenesc, cum spunea Platon în cartea a X-a a *Republicii*, atunci sofiștii flatează partea inteligentă, dornică de surprize și de rîs a sufletului nostru. Ceea ce nu e puțin.

Ne amintim analogia pe care o făcea Descartes: „întreaga filosofie este asemeni unui copac ale cărui rădăcini sînt metafizica, al cărui trunchi este fizica, în timp ce ramurile care ies din trunchi sînt toate celelalte științe"[31]. Prin analogie, putem imagina *copacul manierismului logic*: rădăcinile lui sînt tezele marilor sofiști, în special cele trei ale lui Gorgias; trunchiul lui, fragil și mlădios, este relativismul și subiectivismul ce rezultă din meontica gorgiasiană; iar ramurile sînt tipurile de sofisme; coroana copacului este uriașă, căci din fiecare ramură – din fiecare

29. Alexandru Aman, „Logică judecătorească...", 1851, în *Cărți românești de artă oratorică*, ediție îngrijită, prefață și note de Mircea Frânculescu, București, Editura Minerva, 1990, p. 142.
30. Aristotel, *Poetica*, traducere de C. Balmuș, București, Editura Științifică, 1957, 4, 1448 b, pp. 18-19.
31. Descartes, *Principiile filosofiei*, traducere, studiu introductiv și notă biografică de Ioan Deac, București, Editura IRI, 2000, pp. 72-73.

modalitate de deformare a logicului – ies un număr *infinit* de sofisme circumstanțiale: sclipitoare, atrăgătoare, stupefiante, sterpe. Sterpe cognitiv, ambigue din punct de vedere moral, relevante din punct de vedere psihologic, deoarece sînt expresia subiectivității umane în dezvăluire, sofismele sînt, din perspectivă estetică, creații de artă. Atît ca procedeu literar, cît și prin efectele estetice complexe pe care le generează, anamorfoza logică se dovedește fecundă în operele literare. Ca *procedeu literar*, anamorfoza gîndirii joacă, de pildă, un rol privilegiat în nașterea universului oniric al lui Lewis Carroll: paralogismul și visul sînt intim sudate, visul Alisei justificînd expresiile și raționamentele paralogice, iar rupturile de logică și sofismele generînd, la rîndul lor, senzația fabuloasă de vis; citind cărțile Alisei, ajungi să te întrebi dacă nu cumva visul și sofismul nu sînt gemene, răsărind dintr-o unică rădăcină aflată în inconștientul uman. Totodată, anamorfoza gîndirii devine, în teatrul lui Ionescu, mijloc de concretizare și substanță a dialogului dramatic; în *Englezește fără profesor* (ca și în varianta franceză, *La Cantatrice chauve* [*Cîntăreața cheală*]), mijlocul de stabilire a părelnicei identități a soților Martin e raționamentul inductiv, și anume în forma paralogică; în *Rinocerii*, împreună cu Logicianul, universul se învîrtește în cerc vicios; iar „dezbaterea" logică „melc sau broască, e același lucru", reluată obsesiv, cu variațiuni sofistice, devine emblema noncomprehensiunii din *Delir în doi*.

Atunci cînd sînt folosite în cunoștință de cauză, cum se întîmplă întotdeauna în literatura lui Caragiale, Lewis Carroll și Ionescu, anamorfozele logice produc fie *efectele* tipice ale *manierismului*, fie urmările proprii categoriei estetice de *comic*.

Ca orice artificiu manierist, un sofism bine făcut creează uimire și încîntare pentru ingeniozitatea cu care e articulat. Poantele lui Mitică din *Momentele* lui Caragiale, replicile surprinzătoare ale lui Coco-Cocou sau ale Domnului Omidă, Ionescu însuși, demonstrînd în public că „Poezia nu există. Îmi pare rău, fiindcă e frumoasă"[32], toate sînt surse indiscutabile de

32. Eugen Ionescu, „Azi ne vorbește d. Eugen Ionescu", în Idem, *Război cu toată lumea, Publicistica românească*, II, ediție îngrijită

savoare și surpriză. Mai ales universul ludic al lui Lewis Carroll, prin raționamentele sale neașteptat contorsionate, prin insolitele sale jocuri de cuvinte, este o sursă perpetuă de uluire și de bucurie intelectual-estetică. La fel, dialogul dintre Ahile cel iute de picior, așezat pe spinarea Broaștei-Țestoase, și aceasta din urmă are, de pildă, un efect intelectual-estetic complet, pentru că Ahile, care a ajuns din urmă Broasca-Țestoasă, nu poate s-o ajungă și-n... raționamente; divizibilitatea infinită a spațiului din forma clasică a paradoxului a devenit, de această dată, divizibilitatea infinită a raționamentului, căci Țestoasa pretinde ca între premisele A, B și concluzia Z să se introducă, mereu și mereu, cîte o nouă premisă[33]. E o trăsătură invariabilă a naturii umane, un „dat", ar spune Mircea Florian, să se lase încîntată, bucurată de ceea ce e surprinzător, ingenios, ludic, neașteptat, artificial. O mare parte din sofismele caragialiene, o mare parte din demonstrațiile aberante, pline de vervă și tupeu, ale lui Ionescu și cea mai mare parte din jucăriile verbale pe care Lewis Carroll le născocea de dragul surîsului unicei sale Alise au aceste calități, generează aceste efecte. La fel, o mare parte din șocul estetic al avangardei literare a secolului al XX-lea provine din aruncarea în aer a logicii de bun-simț în favoarea logicii ludic-anamorfotice.

În al doilea rînd, o bună parte din comicul literar e rezultanta anamorfozelor de gîndire. La nivelul cel mai simplu, așa cum am văzut, Caragiale folosește deformarea logică pentru a-și încondeia, intelectual și moral, universul agitat al personajelor sale[34]; ar fi vorba, în acest caz, de primul din cele două genuri ale comicului despre care vorbește Nicolai Hartmann: „comicul grosolan, care

---

de Mariana Vartic și Aurel Sasu, București, Editura Humanitas, 1992, p. 62.

33. Lewis Carroll, „Ce que dirent Achille et la Tortue", în Idem, *Logique sans peine*, pp. 244-248. O versiune în limba română a acestei mici bijuterii logice a apărut în revista *Viața românească*, nr. 6, 1991, ingenios prefațată de Sorin Vieru.

34. Vezi Marta Petreu, *Filosofia lui Caragiale*, ediția a doua revăzută și adăugită, Iași, Editura Polirom, 2011.

degenerează lesne în grotesc, burlesc sau spectaculos"[35]. Al doilea tip de comic identificat de Hartmann, „comicul fin", „legat de grație" și avînd tendința „de a se preface în joc de spirit", este îngemănat cu anamorfoza logică și se produce, foarte adesea, prin mijlocirea ei; în acest sens, *Alisele* lui Lewis Carroll, opera lui Ionescu și, în parte, și jocurile eristice ale lui Caragiale sînt o bună dovadă. În plus, abuzul de logică – împreună cu premisele sale metafizice și cu intuiția stării „mizere", de paiață, a omului – îl conduce pe Ionescu cel din prima perioadă a creației teatrale spre personaje-marionete, spre personaje fără interioritate psihică, fără viață morală, formate doar din superficia replicilor lor *mecanice*; este o lume a păpușilor cu cheiță, iar cheița ce o pune în mișcare e logica vidă de conținut, formulele verbale fără referent, judecățile fără corelație ontică. Cu alte cuvinte, cheița ce o pune în mișcare e silogistica defectuoasă. Or, cum observa Bergson în *Le rire*, una din condițiile comicului este „du mécanique plaqué sur du vivant"[36], condiție căreia teatrul lui Ionescu din prima perioadă i se supune din plin. Fiindcă la Ionescu avem personaje reduse la condiția de mașini emițînd raționamente aberante, aproape că nu putem identifica viul în teatrul lui, mai ales în acela de început; elementul mecanic se plachează nu pe viu, ci mai degrabă pe vid – vidul ontic, cognitiv, comunicațional al fundamentelor sale metafizice. De aceea, mașinăria silogistică și lingvistică a personajelor lui Ionescu generează, cel mai adesea, un comic aparte: *comicul metafizic*. Teoretizat de St. Schütze și preluat de Nicolai Hartmann, conceptul de „comic metafizic" circumscrie jocul batjocoritor pe care existența îl face cu omul, lăsîndu-l să se creadă liber, deși nu este[37]; această specie de comic este rezultatul demascării farsei, a disproporției dintre autoiluzionarea omului și condiția

---

35. Nicolai Hartmann, *Estetica*, în românește de Constantin Floru, studiu introductiv de Alexandru Boboc, București, Editura Univers, 1974, p. 476.
36. Henri Bergson, *Le rire. Essai sur la signification du comique*, huitième édition, Paris, Félix Alcan, 1912, p. 50.
37. Hartmann, *Estetica*, pp. 480-481.

sa reală, de făptură pentru experimentele sau capriciile unui transcendent necunoscut.

La Caragiale întîlnim situația, simplă, a anamorfozei ca mijloc de caracterizare intelectuală și morală a personajelor; ea produce un efect comic direct, un rîs cu adevărat cathartic. La Lewis Carroll și la Ionescu – autori care, prin manierism, ating și metafizicul –, anamorfozarea realității numai uneori generează rîsul eliberator și încîntarea intelectual-estetică; la aceștia, foarte adesea, anamorfoza gîndirii produce neliniște, angoasă, sentimentul de absurd. E în natura comediei, spune tot Hartmann, să demaște slăbiciunile sau lipsa de logică și să le anuleze prin dezvăluire, prin faptul că le spune pe nume. Dar această eliberare prin dezvăluire și prin rîs nu se întîmplă de fiecare dată în universul raționalității proteice și înșelătoare al celor doi mari scriitori; numai uneori este desființat, prin rîs și surîs, absurdul din lumea Aliselor ori din cea ionesciană. Cel mai adesea, paralogismele, jocurile de cuvinte, sofismele, paradoxele, ideile paradoxale, dilemele ori raționamentele lor falacioase produc – pe lîngă euforia intelectuală, tipic manieristă – un sentiment persistent de anxietate, de *zădărnicie*. Prin medierea anamorfozelor logice pe care le creează și de care se folosesc la tot pasul, cei doi mari eristicieni ai culturii europene moderne ne pun, frecvent, în fața unor probleme neliniștitoare sau chiar insolubile. Ironizînd logica pentru limitele ei scolastic stabilite (Lewis Carroll) sau pur și simplu pentru incapacitatea ei de a descoperi și garanta adevăruri, batjocorind-o constant (Ionescu) și cu o voluptate nițel disperată, cu un soi de vesel masochism secret, cei doi mari artiști o folosesc ca pe o deformatoare oglindă catoptrică, în care reflectă probleme insolubile. În acest moment, efectele de factură manieristă și cele de natură comică produse de anamorfoza logică fuzionează. Să nu uităm că anamorfozele raționalității sînt creația „omului problematic" și melancolic, a „ministrului lui Satan"[38], opus omului echilibrat, clasic. Ele sînt o violare a rațiunii comune și, în această calitate, circumscriu absurdul existențial, trasează cercul derizoriului

38. Defaux, *Pantagruel et les Sophistes*, p. 203.

perceptibil din lume și din cunoaștere. Totodată, anamorfozele logice lărgesc sfera absurdului și-a derizoriului, a incomprehensibilului și-a insolubilului; o măresc prin simplul fapt că numesc, creează, descoperă sau inventează noi rupturi între om și lume. Lewis Carroll și mai ales Ionescu, prin creațiile lor anamorfotice, numesc noi falii ale existenței sau gîndului, fără însă să producă totdeauna și sentimentul de eliberare, catharsisul estetic; efectul agresiv și apăsător al literaturii lor a fost mereu remarcat, de altfel. Căci despre ce eliberare estetică s-ar putea vorbi oare în *Delir în doi* ori în *Rinocerii*, în *Lecția* ori în *Scaunele*?

În *Teoria expresiei poetice*, Carlos Bousoño enunță că „Există un sistem, cel logic, cu o coeziune și o tenacitate într-adevăr de fier, astfel încît ruptura sa este poetic imposibilă. Principiul contradicției, de pildă, guvernează cu perfectă suveranitate actele noastre mentale conștiente. Ruptura sa ne-ar duce, fără îndoială, la absurd, dar niciodată la poezie și nici măcar la glumă"[39]. Or, Lewis Carroll și Ionescu, la fel ca alți manieriști, sparg, în literatura lor, sistemul logic. Învecinarea cu oniricul (chiar punerea celor două cărți ale Alisei în rama visului) face ca opera lui Lewis Carroll, neliniștitoare și agresivă fiind, să rămînă totuși un tărîm al surîsului, autorul situîndu-se mai aproape de ludic decît de absurd. Dimpotrivă, la Ionescu logica e efectiv „violată" – ca să folosesc expresia lui Unamuno referitoare la conceptualismul spaniol – cu un soi de frenezie disperată că nimic nu stă în picioare, că principiile logicii nu duc nicăieri; rezultatul e exact cel prevăzut de Carlos Bousoño: deși rîdem la piesele lui Ionescu, senzația de spaimă e mai puternică, mai persistentă decît rîsul; căci autorul folosește anamorfoza gîndirii pentru a-și etala o angoasă originară, aceea că sîntem o lume de marionete, fără speranță și fără mîntuire, în mîna nu se știe cui. Lumea lui Ionescu din prima lui perioadă de creație – parțial și cea a Aliselor – e una ciudată, rece, schematică, fără

39. Carlos Bousoño, *Teoria expresiei poetice*, traducere de Ileana Georgescu, studiu introductiv de Mircea Martin, București, Editura Univers, 1975, p. 232.

interioritate și fără imperative ori probleme morale. Ea are legătură directă numai cu metafizicul, e o chestionare asupra statutului omului închis în cutia de păpuși a lumii; iar atîta vreme cît problema metafizică nu e rezolvată – cîtă vreme Alisa nu știe cine e ea, nu știe dacă e personaj din visul unui visător ori existență reală; cîtă vreme Ionescu nu știe cine ne ține în mînă, ce este moartea și de ce murim; cîtă vreme Ionescu, la fel ca Protagoras, nu știe ce putem susține despre zei –, problema morală nu poate fi luată în discuție.

Mai trebuie notat că, deși paralogismele sînt fără relevanță cognitivă, morală și axiologică, în cazul unor mari mînuitori de sofisme, cum sînt Lewis Carroll și Ionescu, de pildă, anamorfozele verbale produc, prin chiar frumusețea lor, o anumită „înțelepciune", cum ar spune Ion Ianoși[40], au deci o paradoxală valență cognitivă. La cei doi mari scriitori pe care i-am menționat, ele au devenit oglinzi ale nonsensului și ale absurdului, semne surîzătoare sau sumbre ale derizoriului uman. Ele nu ne fac să înțelegem absurdul, dar ne obligă să înțelegem că absurdul există. Ceea ce religiile numesc *taină* sau *mister* omul problematic modern numește *absurd*, absurdul fiind sinonimul de secol XIX-XX al misterului. De aceea, am putea socoti manierismul logic o variantă desacralizată, varianta cea mai bine camuflată a unei *religiozități* cu totul aparte: religiozitatea fără Dumnezeu, religiozitatea care se adresează nu lui Dumnezeu însuși, ci *absenței* sale din lume.

Aristotel, cel care a scris cel dintîi și cel mai bun tratat despre paralogisme, le-a analizat și respins din cauza lipsei lor de relevanță cognitivă. Cele cinci scopuri ale sofisticii (respingerea unui raționament și deci a unui respondent; determinarea acestuia să facă „susțineri paradoxale", deci să se contrazică singur; constrîngerea lui să enunțe pseudoraționamente; „momirea" interlocutorului spre tautologie și vorbărie; ispitirea lui să facă

---

40. Ion Ianoși, *Alegerea lui Iona*, București, Editura Cartea Românească, 1974, p. 5. Ion Ianoși observa efectul estetic-cognitiv al omonimiei: „Omonimia are înțelepciunea ei. «Marea e mare» spune spre exemplu mai mult decît pare a spune. Dimensiunea orizontală lărgește orizontul, la propriu și la figurat. Mărimea naște măreția, spațialitatea zămislește sublimul...".

solecisme) sînt, după cum se observă, tot atîtea pseudovalori cognitive. Totodată, Stagiritul le-a intuit și dubioasa versatilitate morală; și, într-adevăr, pseudoraționamentele pot fi puse în slujba oricărei cauze: absolut orice sentiment, fie el individual sau colectiv – iubirea, durerea, lăcomia, mila, trufia, ura, invidia, compasiunea, respectul, duioșia, orice –, își găsește un aliat vremelnic în anamorfoza logică. Însă ca artă a dialogului, presupunînd știința sofistului în mînuirea logicii și în deformarea ei, eristica își asigură victoria printr-un bine regizat spectacol, împlinit pe seama unei victime mai mult sau mai puțin inocente. De aceea, la cele cinci scopuri consemnate de Aristotel, am putea adăuga încă unul, gratuit-estetic: sofistica se face și ca joc pur și crud al spiritului, ca o demonstrație estetică de abilitate a gîndirii; nu întîmplător, Socrate o aseamănă cu un „dans" magic în jurul victimei prezumtive[41]; apartenența sa la artă o face să fie o formă ludică de filosofare sau o formă filosofică de frivolitate; căci nimic nu poate fi mai plăcut și mai frivol decît să dovedești interlocutorului și spectatorului că poți jongla cu vorbele și ideile după bunul tău plac, uluindu-i – uneori umilindu-i! – printr-o *techné* atît de ambiguă și perfectă. În această gimnastică a ideilor, trufia proprie se hrănește, încîntată și crudă, din inferioritatea adversarului și din dexteritatea proprie. Explozia în lanț a artificiilor logice, anamorfoza logică generatoare de plauzibil (nu de adevăr), gîndirea manieristă lunecoasă și rapidă sînt atributele obligatorii ale oricărei reprezentații sofistice. Într-un duel sofistic nu curge sînge, sabia sofistului nu retează capetele, ci, spre jubilația spectatorilor, doar le umilește. Eliberat de finalitățile cognitive (uneori de cele morale și, foarte adesea, și de cele practice, lucrative), ritualul antic al jocurilor agonistice și eristice s-a perpetuat și perfecționat, devenind, la Caragiale, Lewis Carroll, Ionescu și avangardiști, o tehnică estetică fundamentală.

În *Respingeri*... se arată și principalele cauze ale paralogismelor, prin *cauze* Stagiritul înțelegînd mecanismul logico-gnoseologic al fiecărui raționament aparent; de pildă, *omonimia* se datorează echivocului cuvintelor, *accidentul* – confuziei

---

41. Platon, *Euthydemos*, 277 d-e, p. 77.

dintre trăsăturile esențiale și cele neesențiale ale unui obiect etc.; toate aceste cauze le-am enunțat însă la fiecare tip de *fallacia* în parte. Există însă și o altă categorie de cauze ce duc la paralogisme (unele amintite și în *Respingeri*...), pe care le-am putea numi cauze intelectual-gnoseologice, psihologice și morale. Din prima categorie, Aristotel incrimina, de exemplu, necunoașterea sensurilor cuvintelor, percepțiile înșelătoare, vorbirea despre cuvinte, și nu despre lucruri (confuzia dintre ontic și discursiv, am spune în limbajul actual), nerespectarea regulilor și legilor logice, definițiile incorecte, legătura aparentă între premise și concluzie; iar drept *circumstanțe* favorizante, filosoful numea lungirea argumentației, deosebita ei repeziciune și (inspirat probabil din sofismele socratic-platoniene ale *Dialogurilor*) obligarea interlocutorului să răspundă numai prin *da* sau *nu* la întrebările tendențioase care îi sînt adresate. La acestea, am putea adăuga, într-o bună tradiție raționalistă, nivelul atins de cunoaștere la un moment istoric dat și complexitatea deosebită a unor obiecte ale cunoașterii; de pildă, Anton Dumitriu menționează că pînă și un specialist de talia lui Rudolf Carnap a căzut în eroarea *cercului vicios* cînd a definit *propozițiile analitice*[42]. Astfel de erori, condiționate de nivelul istoric al cunoașterii ori de dificultățile imanente cercetării, sînt foarte numeroase în istoria cunoașterii, despre care putem susține, paradoxal, că înaintează din eroare în eroare, fie spre adevăruri de ramură (al căror caracter *complet* nu poate fi probat), fie spre utopicul adevăr absolut, care va rămîne, mereu, de neatins.

Sub numele de cauze psihologice și morale am putea reține, din *Respingeri*..., următoarele motivații psihologice: dorința eristicianului de a părea înțelept, de a obține victoria și consecința ei, adică prestigiul; tendința respondentului de a-și ascunde convingerile intime și de a răspunde printr-o cuminte conformare la normele dezirabile social; dorința sofiștilor de a apăra școala filosofică de care aparțin etc. Pentru asemenea situații, sofistul deține un arsenal de tehnici insidioase, prin care poate da în vileag opiniile tăinuite ale interlocutorului: întrebările tendențioase,

---

42. Anton Dumitriu, *Teoria logicii*, București, Editura Academiei, 1973, pp. 308-309.

cerința de a i se răspunde numai prin *da* sau *nu*, ocolirea inițială a temei în discuție și, cînd atenția interlocutorului a slăbit, atacarea punctului nevralgic (Socrate, cu analogiile și lungile sale ocoluri, pare a stăpîni bine această tehnică); apoi, hărțuirea interlocutorului – nu întîmplător, Platon definea sofistul ca pe un *vînător* – și procedeul ignobil al enervării lui: „Un alt mijloc este provocarea mîniei [...]. Căci cei ce sînt tulburați se apără mai puțin bine. Mijlocul elementar de a provoca mînia respondentului este de a se purta cu el nedrept și, în genere, fără scrupule”[43]; sau, cum spune Ionescu în *Nu*: „Scrupule? Ce scrupule să am? totul nu e oare numai un joc? în joc nimic nu e grav”; s-ar putea adăuga și momirea victimei pe acel teren unde sofistul este foarte sigur. Cauzele psihologico-morale fac astfel corp comun cu tehnicile de „încolțire”, de „vînătoare” ale sofiștilor.

Notînd că „știm *în cîte feluri* se produc silogismele aparente” [s.m., M.P.][44], Aristotel observa totodată că „respingerile false au un domeniu nesfîrșit”[45]; aparent, cele două afirmații sînt o inadvertență, o contradicție aristotelică. Dar silogismele aparente se pot face numai într-un număr finit de forme, *de modalități*, și anume în treisprezece feluri, din care rezultă cele treisprezece tipuri mari de respingeri diagnosticate de filosof pentru silogistica de tip categoric; abia dacă luăm în considerare și logica noțiunilor, a inferențelor imediate și a raționamentelor ipotetico-disjunctive se mai adaugă, la fatidicul treisprezece, și alte structuri paralogice. Încălcarea fiecărei legi logice generează sofisme; de exemplu, *Silogismul colonial* al lui Tristan Tzara:

Personne ne peut échapper au sort
Personne ne peut échapper à Dada

Il n'y a que DADA qui puisse vous faire échapper au sort[46],

---

43. Aristotel, *Respingerile sofistice*, 15, 174 a, p. 320.
44. *Ibidem*, 8, 169 b, p. 295.
45. *Ibidem*, 9, 170 a, p. 299.
46. Tristan Tzara, *Lampisteries*, précédées des *Sept manifestes Dada*, quelques dessins de Francis Picabia, chez Jean-Jacques Pauvert, 1978, p. 81.

în care destinul e sinonim cu fatalitatea, iar Dada cu întîmplarea, încalcă legea a șasea a silogisticii, lege ce arată că din două premise negative nu se poate conchide, și de asemenea legea a șaptea, care spune că întotdeauna concluzia urmează premisa cea mai slabă; or, aici, din două judecăți universal negative se scoate o concluzie afirmativă. Așa cum se prezintă, este un silogism pe placul lui Lewis Carroll, care rîdea, cu superioritate, de „frica maladivă" a logicienilor față de tot ce începea „cu o particulă negativă" sau cu o negație[47].

Însă, deoarece numărul de legi logice nu e nelimitat, nici numărul de structuri sofistice nu poate, nu are cum să fie, infinit. Fiecare deschidere de noi domenii logice și de formulare a regulilor acestora mărește, automat, numărul tipurilor de sofisme, rezultate din încălcarea regulilor logice nou-formulate. Cu toate acestea, numărul de *structuri* paralogice nu poate fi infinit și, cred, nici cu foarte mult mai mare decît cel al sofismelor enunțate în acest „dicționar de sofisme"; nu cunosc numărul exact al structurilor sofistice și, deoarece calcularea lui mă depășește, îl las pe seama altora. Infinit este însă, așa cum a intuit Aristotel, numărul sofismelor *concrete* – sau, ca să revin la „copacul manierismului logic", mereu regenerabil și fără limite e numărul de flori și frunze ce-i alcătuiesc coroana strălucitoare; și asta fiindcă toți oamenii (intenționat sau nu, în cunoștință de cauză sau în deplină inocență logică, din prea multă abilitate sau pur și simplu din prostie) fac sofisme. Scrise sau orale, enunțate sau doar gîndite, sofismele sînt mediul nostru cotidian; ele, ce reprezintă persuasiunea, falsul logic, minciuna, nonadevărul (alăturînd minciuna și nonadevărul nu mă repet, ci disting între două forme neidentice; minciuna e rezultatul lipsei de sinceritate, în vreme ce adevărul e, strict vorbind, rezultatul cunoașterii corecte completat de onestitatea declarării, a rostirii), deci *răul* logic, au un domeniu nesfîrșit, la fel cum în viziunea școlii pitagoreice „răul [moral] ține de nemărginire"[48], iar după părerea lui Aristotel „cele rele întrec în număr pe cele bune"[49].

---

47. Lewis Carroll, *Logique sans peine*, pp. 238-239.
48. Aristotel, *Etica nicomahică*, II, 6, 1106 b, p. 29.
49. Aristotel, *Metafizica*, I, 4, 984 b, p. 63.

De asemenea, așa cum numărul silogismelor aparente e nelimitat, și cauzele și scopurile acestora pot fi nemăsurat de variate; caracterul lor *circumstanțial* – ele sînt răspunsuri la situații concrete, unice – le conferă o cauzare și o finalitate practic fără sfîrșit: teama, dorința de a oculta un adevăr insuportabil, pofta de a acuza, dorința de a apăra, dorința de a impune un adevăr în care crezi, obișnuința de a ponegri, de a bîrfi, nostalgia de a fi iubit, necesitatea de a obține cu orice preț o favoare, pofta de a umili ori de a terfeli, orice, absolut orice cauză și orice scop se pot deghiza plauzibil în sofisme; sub crusta aparentă a corectitudinii logice, sofismul poate masca orice substanță, poate drapa convenabil orice patimă sau, la nevoie, poate șubrezi orice gînd, oricît de înalt; nu întîmplător, Socrate punea sofismele sub semnul infinit schimbător al zeului egiptean Proteus.

În plus, să nu uităm, există apetitul nostru ludic, generator de sofisme estetice, de sofisme-jucării și de gratuite vorbe de duh; de pildă, în *Poezie și adevăr*, Goethe mărturisește că, atunci cînd avea oaspeți la masă, obișnuia să-și descătușeze spiritul de contradicție, producînd, prin „duelările mele dialectice", prin încăpățînarea de „a-l face întotdeauna ridicol pe acel care avea dreptate", o conversație atît de „veselă și chiar paradoxală", încît pînă și mohorîtul său tată zîmbea „cu mare satisfacție"[50].

Bineînțeles, așa cum în ordinea morală capriciul nu întemeiază o etică, în ordinea adevărului sofismele nu certifică nimic; așa cum „lucrurile făcute din litargă și cositor par să fie de argint, iar cele făcute dintr-un metal galben par să fie de aur"[51], și paralogismele *par* adevăruri, *par* a conduce bine rațiunea și viața morală (Montanus, de pildă, dovedește tatălui său că „cine bea vîrtos" e virtuos, căci bînd bine, doarme bine, dormind bine, nu păcătuiește, nefăcînd păcate, e fericit); în realitate, ele sînt sursa unui Babel etern, izvoare de haos gnoseologic și de derută. Putînd fi întîlnite *pretutindeni* și totdeauna – din Antichitate

50. Johann Wolfgang Goethe, *Poezie și adevăr. Din viața mea*, III, traducere de Tudor Vianu, București, Editura pentru Literatură, 1967, p. 285, col. „Biblioteca pentru toți".
51. Aristotel, *Respingerile sofistice*, 1, 164 b, p. 269.

și pînă azi, de la conversația cotidiană pînă la cercetarea științifică prin definiție onest intenționată –, pseudoraționamentele sînt *umbra* ce însoțește ordinea și adevărul. Ele aparțin minții noastre așa cum trupului îi aparține umbra; au rădăcini adînci, atît în ontologia vieții sociale, cît și în nevoia individuală de glorie, de consolare ori în irepresibila noastră dorință de a părea mai mult decît sîntem. Ele pot fi „minciuna vitală" a lui Ibsen, leacul amăgitor care-l apără o vreme pe Ivan Ilici împotriva morții sau pur și simplu divertismentul cotidian mărunt. Domeniul lor fiind cu adevărat nesfîrșit, ele provoacă *spaimă*, întrucît relevă lipsa de infailibilitate a rațiunii. Bacon, care le numea „idoli", condiționa riguros intrarea în „împărăția omului" prin purificarea minții de aceste teribile spectre: „Intrarea în împărăția omului, bazată pe științe, ca și intrarea în împărăția cerului, nimănui nu este îngăduită decît aceluia care a devenit asemenea unui copil"[52], enunța el în *Noul Organon*. Dacă restricția filosofului englez este adevărată, atunci lui însuși, ca autor al sofismelor *ad ignorantiam* și *ad novum*, orice împărăție îi va fi pe veci oprită.

Ceea ce atît de seducător și drastic preconiza Bacon nu este de fapt decît o *malefică* utopie; justificate numai și numai estetic („sacrific nu adevărului, ci jocului", recunoștea Ionescu), paralogismele sînt într-adevăr frivola „parte a Diavolului" din noi; căci patronul lor arhetipal este, cum am văzut, Hermes ori Diavolul, cel care se poate preface c-ar fi înger al luminii[53]. Dar ce sens ar avea oare binele dacă i-ar lipsi opusul, adică răul?, și ce sens ar avea adevărul dacă ar lipsi falsul? Și conceptul moral al binelui, și acela gnoseologic al adevărului au înțeles doar prin existența perechii lor întunecate și vinovate. La urma urmelor, chiar și în economia Creației și în aceea a Judecății de Apoi, Diavolul joacă rolul principiului activ, fără de care istoria n-ar fi cu putință; la fel, el nu-i răsplătește – cum ar fi firesc – pe aceia care îl urmează, ci îi pedepsește; Goethe avea dreptate cînd îl lăsa pe Mefisto să se prezinte drept

52. Bacon, *Noul Organon*, p. 57.
53. *A doua epistolă a lui Pavel către Corinteni*, 11, 14.

O parte sînt dintru acea putere
Ce numai răul îl voiește,
Însă mereu creează numai bine[54].

Iar Woland al lui Mihail Bulgakov îi explică răbdător lui Levi Matei:

> ce s-ar fi făcut binele tău, dacă n-ar fi existat răul, și cum ar fi arătat pămîntul, dacă l-ar fi părăsit umbrele? [...] Nu ai vrea cumva să jumulești globul pămîntesc, măturînd de pe fața lui toți copacii și tot ce este viu, numai dintr-un capriciu al tău, din dorința de a te desfăta cu lumina nudă?

Să recunoaștem așadar că Prințul Tenebrelor e mai simpatic și mai... uman decît eterna lumină necrutătoare a adevărurilor totale. Căci, dacă oamenii ar gîndi și ar vorbi strict logic, ar intra într-adevăr, cu un asemenea pașaport, în împărăția adevărului: dar a rămîne acolo – în lumina înghețată a adevărurilor absolute, complete, acolo unde poezia, hazul, jocul, echivocul, îndoiala, inefabilul nu pot prin definiție pătrunde – cred că ar echivala cu o atroce pedeapsă, față de care cercurile infernului dantesc ar părea o blîndă și duioasă utopie.

54. Sau, în traducerea lui Doinaș: „O parte a puterii care, vrînd/ Să facă Răul, face doar Binele oricînd"; vezi Goethe, *Faust*, traducere de Ștefan Aug. Doinaș, p. 32.

Bibliografie

Volume

***, *Amintiri despre Caragiale*, antologie și prefață de Ștefan Cazimir, București, Editura Minerva, 1972.

Aristofan, *Teatru*, traducere de Demostene Botez și Ștefan Bezdechi, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1956.

Aristote, *Rhétorique*, I-III, texte établi et traduit par Médéric Dufour et André Wartelle, annoté par André Wartelle, Paris, Les Belles Lettres, 1989-1991.

Aristotel, *Etica nicomahică*, traducere din limba elină, precedată de un Cuvînt înainte, de o scurtă expunere asupra Vieții și Operei lui Aristoteles și o Introducere în teoria lui etică de Traian Brăileanu, București, Casa Școalelor, 1944.

Aristotel, *Etica nicomahică*, traducere, studiu introductiv, comentarii și index de Stella Petecel, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988.

Aristotel, *Fizica*, traducere și note de N.I. Barbu, studiu introductiv, note și indice tematic de Pavel Apostol, studiu analitic asupra „Fizicii" și note de Alexandru Posescu, București, Editura Științifică, 1966.

Aristotel, *Metafizica*, traducere de Ștefan Bezdechi, studiu introductiv și note de Dan Bădărău, București, Editura Academiei, 1965.

Aristotel, *Organon*, I-IV, traducere și studiu introductiv de Mircea Florian, note de Mircea Florian, Dan Bădărău, București, Editura Științifică, 1958-1963.

Aristotel, *Poetica*, traducere de C. Balmuș, București, Editura Științifică, 1957.

Aristotel, *Retorica*, fragmente sau tratate, ediție bilingvă, traducere, studiu introductiv și index de Maria-Cristina Andrieș, note și comentarii de Ștefan-Sebastian Maftei, București, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2011.

Arnauld et Nicole, *L'art de Penser ou Logique de Port-Royal*, avec une introduction et des notes par Charles Jourdain, Paris, Librairie de l'Hachette, 1861.

Augustin, *Confesiuni*, traducere din limba latină, studiu introductiv și note de Gh.I. Șerban, București, Editura Humanitas, 1998.

Augustin, *De dialectica*, ediție, traducere, introducere, note, comentarii și bibliografie de Eugen Munteanu, București, Editura Humanitas, 1991.

Aulus Gellius, *Nopțile atice*, traducere de David Popescu, introducere și note de I. Fischer, București, Editura Academiei, 1965.

Bacon, Francis, *Noul Organon*, traducere de N. Petrescu și M. Florian, studiu introductiv de Al. Posescu, București, Editura Academiei, 1957.

Balotă, Nicolae, *Umanități*, eseuri, București, Editura Eminescu, 1973.

Baltrušaitis, Jurgis, *Anamorfoze sau magia artificială a efectelor miraculoase*, traducere de Paul Teodorescu, cuvînt înainte de Dan Grigorescu, București, Editura Meridiane, 1975.

Banu, Ion, *Sensuri universale și diferențe specifice în filosofia Orientului Antic*, I, București, Editura Științifică, 1967.

Basilii Magni, *Opera omnia*, Tomus I, Paris, 1618.

Bergson, Henri, *Le rire. Essai sur la signification du comique*, huitième édition, Paris, Félix Alcan, 1912.

Biblia, tradusă după textele originale ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction, din înalta inițiativă a Majestății Sale Regelui Carol II, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II", 1938.

Bonnard, André, *Civilizație greacă*, I-III, traducere, cuvînt înainte și note de Iorgu Stoian, București, Editura Științifică, 1967.

Borges, Jorge Luis, *Cartea de nisip*, traducere de Cristina Hăulică, București, Editura Univers, 1983.

Borges, Jorge Luis, *L'auteur et autres textes. El Hacedor*, traduit par Paul et Sylvia Bénichou, Paris, Gallimard, 1982.

Borges, Jorge Luis, *Moartea și busola*, prefață, notă biobibliografică și traducere de Darie Novăceanu, București, Editura Univers, 1972.

Botezatu, Petre, *Valoarea deducției*, București, Editura Științifică, 1971.

Bréhier, Émile, *Histoire de la philosophie*, I, édition revue par Pierre-Maxime Schuhl et Maurice de Gandillac, Paris, Quadrige/PUF, 1981.

Brochard, Victor, *De l'erreur*, troisième édition, Paris, Librairie Félix Alcan, 1926.

Bousoño, Carlos, *Teoria expresiei poetice*, traducere de Ileana Georgescu, studiu introductiv de Mircea Martin, București, Editura Univers, 1975.

Bulgakov, Mihail, *Maestrul și Margareta*, în românește de Natalia Radovici, București, Editura Univers, 1970.

Cahier de l'Herne Lewis Carroll, dirigé par Henri Parisot, Paris, Éditions de l'Herne, 1987.

Čapek, Karel, *Povestiri dintr-un buzunar și Povestiri din celălalt buzunar*, București, Editura Univers, 1973.

Caragiale, I.L., *Opere în două volume* [reproduce ediția alcătuită de Al. Rosetti, Șerban Cioculescu, Liviu Călin, cu adăugirea unor articole și scrisori], București, Editura Minerva, 1971.

Caragiale, I.L., *Opere*, VII, *Corespondență*, ediție îngrijită de Șerban Cioculescu, București, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, 1942.

Carnap, Rudolf, *The logical syntax of language*, translated by Amethe Smeaton, London, Routlege & Kegan Paul L.T.D., 1971.

Carroll, Lewis, *Jobberwocky, Un celebru poem în 70 de limbi care nu există*, antologie și comentarii de Flamina Robu, Cluj, Casa Cărții de Știință, 2008.

Carroll, Lewis, *Logique sans peine*, traduction et présentation par Jean Gattégno et Ernest Coumet, illustration de Max Ernst, Paris, Hermann Éditeurs des Sciences et des Arts, 1988.

Carroll, Lewis, *Peripețiile Alisei în Lumea Oglinzii*, în românește de Frida Papadache, ilustrații de Petre Vulcănescu, București, Editura Ion Creangă, 1971.

Carroll, Lewis, *Peripețiile Alisei în Țara Minunilor*, în românește de Frida Papadache, București, Editura Ion Creangă, 1987.

***, *Cartea egipteană a morților*, traducere, studiu introductiv și note de Maria Genescu, Arad, Editura Sophia, 1993.

***, *Cărți românești de artă oratorică*, ediție îngrijită, prefață și note de Mircea Frânculescu, București, Editura Minerva, 1990.

Cervantes, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, traducere de Ion Frunzetti și Edgar Papu, cu un cuvînt înainte de María Teresa León, postfață de Ovidiu Drimba, București, Editura pentru Literatură Universală, 1965.

Chevalier, Jean, Gheerbrant, Alain, *Dictionnaire des symboles*, édition revue et augmentée, Paris, Robert Laffont/Jupiter, 1982.

Cioculescu, Șerban, *Viața lui I.L. Caragiale*, ediția a doua revăzută, București, Editura pentru Literatură, 1969.

***, *Credințe și superstiții românești. După Artur Gorovei și Gh.F. Ciaușanu*, ediție de Irina Nicolau și Carmen Mihalache, București, Editura Humanitas, 2012.

Cristea, Valeriu, *Dicționarul personajelor lui Dostoievski*, București, Editura Cartea Românească, 1983.

Curtius, Ernst Robert, *Literatura europeană și Evul Mediu latin*, în românește de Adolf Armbruster, cu o introducere de Alexandru Duțu, București, Editura Univers, 1970.

Dante, *La Divina Commedia*, Firenze, Casa editrice Adriano Salani, 1938.

Dante Alighieri, *Divina Comedie*, în românește de Eta Boeriu, prefață, cronologie, note și comentarii de Alexandru Balaci, București, Editura Casa Școalelor, 1994.

David, *Introducere în filosofie*, traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Gabriel Liiceanu, București, Editura Academiei, 1977.

Defaux, Gérard, *Pantagruel et les Sophistes. Contributions à l'histoire de l'humanisme chrétien au XVI-ème siècle*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973.

Demetrescu, Romulus, *Elemente de logică și metodologie lucrate după programa analitică*, Cluj, Institutul de Arte Grafice „Ardealul", 1922.

Demetrescu, Romulus, *Tratat elementar de logică*, București, Editura „Remus Cioflec", f.a. [1946].

Romilly, Jacqueline de, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Éditions de Fallois, 1988.

Densușianu, Nicolae, *Dacia preistorică*, text stabilit de Viorela Neagoe, studiu introductiv și note de Manole Neagoe, București, Editura Meridiane, 1986.

Descartes, René, *Discours de la méthode* précédé de *Descartes inutile et incertain* par Jean-François Revel, Paris, Le Livre de Poche, 1973.

Descartes, René, *Discours de la Méthode* suivi des *Méditations Métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1935.

Descartes, René, *Meditații metafizice*, în românește de Ion Papuc, cu un cuvînt înainte al traducătorului, București, Editura Crater, 1993.

Descartes, René, *Principiile filosofiei*, traducere, studiu introductiv și notă biografică de Ioan Deac, Editura IRI, București, 2000.

***, *Dicționar de filozofie*, București, Editura Politică, 1978.

Diderot, Denis, *Scrisori către Sophie Volland*, în românește de Sanda Oprescu, selecție, prefață și note de Angela Ion, București, Editura Univers, 1982.

Didilescu, Ion, Botezatu, Petre, *Silogistica. Teoria clasică și interpretările moderne*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1976.

Dima, Theodor, *Metodele inductive*, București, Editura Științifică, 1975.

Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică*, traducere de Radu Hîncu și Vladimir Iliescu, studiu introductiv de Vladimir Iliescu, București, Editura Sport-Turism, 1981.

Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, traducere din limba greacă de C.I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, București, Editura Academiei, 1963.

Dodds, E.R., *Dialectica spiritului grec*, traducere de Catrinel Pleşu, prefață de Petru Creția, București, Editura Meridiane, 1983.

Dostoievskaia, Anna, *Amintiri*, traducere și note de Leonida Teodorescu, București, Editura Univers, 1975.

Dostoievski, F.M., *Frații Karamazov*, traducere de Ovidiu Constantinescu şi Isabela Dumbravă, Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1965.

Dumitriu, Anton, *Istoria logicii*, ediția a II-a revăzută și adăugită, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1975.

Dumitriu, Anton, *Paradoxele logice*, București, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, 1944.

Dumitriu, Anton, *Teoria logicii*, Bucureşti, Editura Academiei, 1973.

Dürrenmatt, Friedrich, *Judecătorul și călăul*, traducere de Mara Giurgiuca, Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1964.

Eco, Umberto, *Numele trandafirului*, traducere şi postfață de Florin Chirițescu, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1984.

Eliade, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, I, traducere de Cezar Baltag, Bucureşti, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981.

***, *Enciclopedia franceză sau dicționarul rațional al științelor, artelor și meseriilor*, texte alese, traducere şi note de Virginia Şerbănescu, prefață şi tabel cronologic de Paul Cornea, București, Editura Minerva, 1976, col. „Biblioteca pentru toți".

Enescu, Gheorghe, *Dicționar de logică*, Bucureşti, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985.

***, *Filosofia greacă pînă la Platon*, II, 2, coordonator Ion Banu în colaborare cu Adelina Piatkowski, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984.

Florescu, Vasile, *Retorica și neoretorica. Geneză, evoluție, perspective*, Bucureşti, Editura Academiei, 1973.

Gattégno, Jean, *Lewis Carroll, une vie, d'Alice à Zénon d'Elée*, Paris, Seuil, 1974.

Gavriliu, Leonard, *Mic tratat de sofistică*, București, Editura Iri, 1996.

Goethe, Johann Wolfgang, *Anii de ucenicie ai lui Wilhelm Meister*, I-II, traducere de Valeria Sadoveanu, Bucureşti, Editura Minerva, 1982, col. „Biblioteca pentru toți".

Goethe, Johann Wolfgang, *Faust.* Tragedie, I-II, traducere de Lucian Blaga, prefață de Tudor Vianu, București, Editura pentru Literatură, 1968, col. „Biblioteca pentru toți".

Goethe, Johann Wolfgang, *Faust. Partea întîi și partea a doua a tragediei*, traducere, introducere și tabel cronologic de Ștefan Aug. Doinaș, „Goethe despre Faust", traducere de Horia Stanca, București, Editura Grai și Suflet – Cultura Națională, 1996.

Goethe, Johann Wolfgang, *Poezie și adevăr. Din viața mea*, III, traducere de Tudor Vianu, București, Editura pentru Literatură, 1967, p. 285, col. „Biblioteca pentru toți".

Gusti, Dimitrie, *Ritorică pentru tinerimea studioasă* (1852), ediție îngrijită, studiu introductiv, note și indice de nume de Mircea Frânculescu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984.

Hartmann, Nicolai, *Estetica*, în românește de Constantin Floru, studiu introductiv de Alexandru Boboc, București, Editura Univers, 1974.

Hauser, Arnold, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*, consultată în traducere italiană: *Storia sociale dell'arte*, volume secondo, traduzione di Anna Bovero, Torino, Piccolo Biblioteca Einaudi, 1987.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, I-II, traducere de D.D. Roșca, București, Editura Academiei, 1963, 1964.

Herodot, *Istorii*, I-II, studiu introductiv de Adelina Piatkowski, traducere, notițe istorice și note de Adelina Piatkovski și Felicia Vanț-Ștef, indice de Felicia Vanț-Ștef, București, Editura Științifică, 1961, 1964.

Hesiod și Orfeu, *Poeme*, traducere de Ion Acsan, București, Editura Minerva, 1987.

Hocke, Gustav René, *Lumea ca labirint*, traducere de Victor H. Adrian, prefață de Nicolae Balotă, postfață de Andrei Pleșu, București, Editura Meridiane, 1973.

Hocke, Gustav René, *Manierismul în literatură. Alchimie a limbii și artă combinatorie esoterică. Contribuții la literatura comparată europeană*, în românește de Herta Spuhn, prefață de Nicolae Balotă, București, Editura Univers, 1977.

Hocke, Gustav René, *Manierismul în literatură. Alchimie a limbii și artă combinatorie esoterică. Contribuții la literatura comparată europeană*, ediția a doua revizuită, text integral, în românește de Herta Spuhn, prefață de Nicolae Balotă, București, Editura Univers, 1998.

Holberg, Ludvig, *Trei comedii*, din daneză de Ștefan Bezdechi, București, Cultura Națională, 1922.

Homer, *Imnuri. Războiul șoarecilor cu broaștele, poeme apocrife*, traducere, prefață și note de Ion Acsan, București, Editura Minerva, 1971.

Homer, *Odiseea*, traducere de George Murnu, studiu introductiv și note de Adrian Pârvulescu, București, Editura Minerva, 1979.

Huizinga, Johan, *Homo ludens*, traducere din limba olandeză de H.R. Radian, prefață de Gabriel Liiceanu, București, Editura Univers, 1977.

Ianoși, Ion, *Alegerea lui Iona*, București, Editura Cartea Românească, 1974.

Ianoși, Ion, *Nearta-artă*, I-II, București, Editura Cartea Românească, 1982, 1985.

Ibsen, Henrik, *Teatru*, I-III, cu un studiu introductiv de Ovidiu Drimba, București, Editura pentru Literatură Universală, 1966.

Ionescu, Eugen, *Eu*, ediție îngrijită de Mariana Vartic, cu un prolog la „Englezește fără profesor" de Gelu Ionescu și un epilog de Ion Vartic, Cluj, Editura Echinox, 1990.

Ionescu, Eugen, *Nu*, București, Editura Vremea, 1934.

Ionescu, Eugen, *Război cu toată lumea*, *Publicistică românească*, I-II, ediție îngrijită și bibliografie de Mariana Vartic și Aurel Sasu, București, Editura Humanitas, 1992.

Ionescu, Eugen, *Teatru*, I-II, traduceri de Marcel Aderca, Dinu Bondi, Radu Popescu, Elena Vianu, I. Igiroșianu, Florica Șelmaru, Mariana Șora, Ion Vinea, studiu introductiv de B. Elvin, București, Editura pentru Literatură Universală, 1968.

Ionescu, Nae, *Curs de metafizică*, 1928-1929, ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Editura Humanitas, 1991.

Ionescu, Nae, *Istoria logicii*, al doilea curs, 1929-1930, ediția a doua neschimbată, București, Tipografia Societății Cooperative „Oficiul de Librărie", 1943.

Ionescu, Nae, *Neliniștea metafizică*, ediție și note de Marin Diaconu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1993.

Ionescu, Nae, *Roza vînturilor, 1926-1933*, culegere îngrijită de Mircea Eliade, București, Editura Cultura Națională, 1937.

Jankélévitch, Vladimir, *L'Ironie*, Paris, Flammarion, 1964.

Jaspers, Karl, *Introduction à la philosophie*, traduit de l'allemand par Jeanne Hersch, Paris, Plon, 1965.

Johnson, Eyvind, *Răcoarea țărmurilor*, în românește de Ion I. Iancu, București, Editura Univers, 1983.

Joja, Athanase, *Logos și ethos*, București, Editura Politică, 1967.

Kafka, Franz, *Pagini de jurnal și corespondență*, în românește de Mircea Ivănescu, București, Editura Univers, 1984.

Kafka, Franz, *Verdictul și alte povestiri*, în românește de Mihai Isbășescu, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969.

Kant, Immanuel, *Logica generală*, traducere, studiu introductiv, note și index de Alexandru Surdu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985.

Kernbach, Victor, *Dicționar de mitologie generală*, postfață de Gh. Vlăduțescu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989.

Kneale, William, Kneale, Martha, *Dezvoltarea logicii*, I-II, traducere de Cornel Popa, Sorin Vieru și Ușer Morgenstern, Cluj, Editura Dacia, 1974-1975.

Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, I-II, Paris, PUF, Quadrige, 1991.

Le Goff, Jacques, *Civilizația Occidentului medieval*, traducere și note de Maria Holban, cu o prezentare de M. Berza, București, Editura Științifică, 1970.

Locke, John, *Eseu asupra intelectului omenesc*, I-II, traducere de Armand Roșu și Teodor Voiculescu, studiu introductiv și note de Dan Bădărău, București, Editura Științifică, 1961.

Lucian din Samosata, *Scrieri alese*, traducere și note de Radu Hîncu, introducere de Petru Creția, București, Editura pentru Literatură Universală, 1959.

Macrobius, Ambrosius Theodosius, *Saturnalia*, traducere, introducere și note de Gh. Tohăneanu, București, Editura Academiei, 1961.

Maiorescu, Titu, *Scrieri de logică*, stabilirea textelor, traducerea, studii introductive și note de Alexandru Surdu, prefață de Sorin Vieru, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988.

***, *Manierism. Artă și teorie*, Gian Paolo Lomazzo, *Ideea templului picturii*, Federico Zuccaro, *Ideea pictorilor, sculptorilor și arhitecților*, traducere, comentarii și indice de Oana Busuioceanu, prefață și texte introductive de Victor Ieronim Stoichiță, București, Editura Meridiane, 1982.

Mann, Thomas, *Iosif și frații săi*, III, în românește de Petru Năvodaru, București, Editura Univers, 1981.

Marcus, Solomon, *Paradoxul*, București, Editura Albatros, 1984.

Marga, Andrei, *Argumentarea*, Cluj-Napoca, Editura Fundației Studiilor Europene, 2006.

Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Opere*, I, București, Editura de Stat pentru Literatură Politică, 1957.

Méautis, Georges, *Mythologie grecque*, Neuchatel, Éditions de la Baconnière, 1959.

Molière, *Teatru*, II, București, Editura de Stat Pentru Literatură și Artă, 1955.

Montaigne, Michel de, *Eseuri*, I-II, studiu introductiv și note de Dan Bădărău, traducere de Mariella Seulescu, București, Editura Științifică, 1966, 1971.

Mugur, Florin, *Vîrstele rațiunii. Convorbiri cu Paul Georgescu*, București, Editura Cartea Românească, 1982.

Panofsky, Erwin, *Ideea, Contribuții la istoria și teoria artei*, traducere din limba germană și prefață de Amelia Pavel, traducerea textelor exemplificative din Note și Apendice: Șerban Mironescu, București, Editura Univers, 1975.

Paracelsus, Theophrastus Ph., *Misterele supreme ale Naturii*, cuvînt înainte de Mihai Vârtejaru, traducere de Monica Medeleanu, București, Editura Herald, 2011.

Pascal, *Œuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par Jacques Chevalier, Paris, Gallimard, 1954, col. „Bibliothèque de la Pléiade".

Petreu, Marta, *Diavolul și ucenicul său: Nae Ionescu – Mihail Sebastian*, ediția a doua revăzută și adăugită, Iași, Editura Polirom, 2010.

Petreu, Marta, *Filosofia lui Caragiale*, ediția a doua revăzută și adăugită, Iași, Editura Polirom, 2011.

Petreu, Marta, *Ionescu în țara tatălui*, ediția a treia revăzută și adăugită, Iași, Editura Polirom, 2012.

Platon, *Dialoguri*, după traducerile lui Cezar Papacostea, revizuite și întregite cu două traduceri noi și cu „Viața lui Platon" de Constantin Noica, București, Editura pentru Literatură Universală, 1968.

Platon, *Opere*, I, ediție îngrijită de Petru Creția și Constantin Noica, studiu introductiv de Ion Banu [București], Editura Științifică, f.a. [1974].

Platon, *Opere*, II, ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976.

Platon, *Opere*, III, ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978.

Platon, *Opere*, IV, ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983.

Platon, *Opere*, VI, ediție îngrijită de Petru Creția și Constantin Noica, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989.

Platon, *Sofistul*, în românește cu o introducere și note de Ștefan Bezdechi, Sibiu, Tipografia „Cartea Românească din Cluj", 1945.

Platon, *Statul* (*Republica*), I-II, traducere din grecește însoțită de o introducere și note explicative de Vasile Bichigean, Bistrița, Tipografia Națională G. Matheiu, 1923 și f.a.

Plutarh, *Vieți paralele*, I, studiu introductiv, traducere și note de N.I. Barbu, București, Editura Științifică, 1960.

Poundstone, William, *Les labyrinthes de la raison, paradoxes, énigmes et fragilité de la connaissance*, traduit de l'américain par Jean-Paul Vacher, Paris, Pierre Belfond, 1988.

Rabelais, François, *Gargantua și Pantagruel*, în românește de Alexandru Hodoș, prefață de N.N. Condeescu, ilustrații de Benedict Gănescu, București, Editura pentru Literatură Universală, 1968.

Reboul, Olivier, *Introduction à la rhétorique. Théorie et pratique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.

Revel, Jean-François, *Histoire de la philosophie occidentale. Penseurs grecs et latins*, Paris, Stock, 1968.

Sábato, Ernesto, *Despre eroi și morminte*, traducere de Aurel Covaci și Darie Novăceanu, București, Editura Univers, 1973.

Sadoveanu, Ion Marin, *Scrieri*, VIII, *Traduceri*, ediție, note și comentarii de I. Oprișan, București, Editura Minerva, 1985, col. „Scriitori români".

Saint-Exupéry, Antoine de, *Micul prinț*, traducere din limba franceză de Ileana Cantuniari, București, Editura RAO, 2011.

Schopenhauer, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduit en français par A. Burdeau, édition revue et corrigée par Richard Roos, Paris, Quadrige, PUF, 1996.

Sebastian, Mihail, *Cum am devenit huligan. Fapte, texte, oameni*, București, Editura „Cultura Națională", 1935.

Sebastian, Mihail, *De două mii de ani*, cu o prefață de Nae Ionescu, coperta de Margareta Sterian, București, Editura Naționala-Ciornei S.A., 1934.

Seneca, Lucius Annaeus, *Scrisori către Luciliu*, traducere de Gheorghe Guțu, studiu introductiv de Isac Davidsohn, București, Editura Științifică, 1967.

Shakespeare, William, *Teatru*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1964.

Shearman, John, *Manierismul*, traducere de Romeo Nădășan, București, Editura Meridiane, 1983.

Solomon, Petre, *Paul Celan, Dimensiunea românească*, București, Editura Kriterion, 1987.

Stăncescu, D., *Cerbul de aur, basme culese din popor*, ediție îngrijită, prefață și tabel cronologic de Iordan Datcu, București, Editura Minerva, 1985, col. „Biblioteca pentru toți".

Stere, Constantin, *În preajma revoluției*, vol. VI, București, Editura Adeverul S.A., f.a.

Stoichiță, Victor Ieronim, *Pontormo și manierismul*, București, Editura Meridiane, 1978.

Şora, Mariana, *O viață-n bucăți*, București, Editura Cartea Românească, 1992.

Tolstoi, Lev, *Război și pace*, I-IV, în românește de Ion Frunzetti și N. Parocescu, București, Editura Univers, 1985.

Tóth, Imre, *„Ahile". Paradoxele eleate și fenomenologia spiritului*, București, Editura Ştiinţifică, 1969.

Tzara, Tristan, *Lampisteries*, précédées des *Sept manifestes Dada*, quelques dessins de Francis Picabia, chez Jean-Jacques Pauvert, 1978.

Tzara, Tristan, *Şapte manifeste DADA*, cu cîteva desene de Francis Picabia, *Lampisterii, Omul Aproximativ, 1925-1930*, versiuni românești, prefață și note de Ion Pop, București, Editura Univers, 1996.

Țuțea, Petre, *Între Dumnezeu și neamul meu*, ediție îngrijită de Gabriel Klimovicz, Bucureşti, Fundaţia Anastasia, Editura Arta Grafică, 1992.

Untersteiner, Mario, *Les Sophistes*, tomes 1-2, seconde édition revue et notablement augmentée avec un Appendice sur *Les origines sociales de la sophistique*, traduit de l'italien et présenté par Alonso Tordesillas, préface de Gilbert Romeyer Dherbey, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993.

Villiers de l'Isle-Adam, Auguste de, *Povestiri crude și insolite*, traducere, prefață, tabel cronologic de Alexandru George, București, Editura Minerva, 1980, col. „Biblioteca pentru toți".

Vlăduțescu, Gheorghe, *Filosofia în Grecia veche*, București, Editura Albatros, 1984.

Wilde, Oscar, *Fantastica întîlnire din zori*, traducere de Viorica Vizante, Iaşi, Editura Junimea, 1975.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, traducere, cuvînt înainte şi note de Alexandru Surdu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1991.

Xenofon, *Amintiri despre Socrate*, traducere, prefață, note și indice de Grigore Tănăsescu, București, Editura Univers, 1987.

În periodice

Carroll, Lewis, „Ce i-a spus broasca țestoasă lui Ahile", traducere de Sorin Vieru, în *Viața românească*, anul LXXXVI, nr. 9, iun. 1991.

Carroll, Lewis, „Ciorbobocu", traducere de Cornel Robu, în *Echinox*, nr. 11-12, 1977.

Cassin, Barbara, „Qui a peur de la sophistique", în *Le Débats*, nr. 72, nov.-dec. 1992.

Chevalier, Jacques, „La Méthode de connaître d'après Pascal", în *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, anul III, apr.-iun. 1923, Paris, Librairie Armand Colin, 1923.

Eco, Umberto, „Marginalii şi glose la «Numele rozei»", traducere de Mara Chiriţescu, în *Secolul 20*, nr. 8-9-10 (272-274), 1983.

Gadamer, Hans-Georg, „Limba şi logosul", traducere de Horia Stanca, în *Secolul 20*, nr. 1-2-3 (325-327), 1988.

Petrus Montanus, „Insolubilia", în *Medieval Logic*, Urbino, 1924, IV, 19, 87, 16 j.

Sebastian, Mihail, „Răspuns unui fost critic", în *Cuvîntul*, anul IX, nr. 2958, 21 iul. 1933.

Vieru, Sorin, „Paradoxuri şi oglindiri", în *Viaţa românească*, anul LXXXVI, nr. 6, iun. 1991.

În seria de autor „Marta Petreu"

au apărut:

Acasă, pe Cîmpia Armaghedonului
Apocalipsa după Marta
Cioran sau un trecut deocheat
De la Junimea la Noica. Studii de cultură românească
Filosofia lui Caragiale
O zi din viața mea fără durere
Ionescu în țara tatălui
Jocurile manierismului logic

în pregătire:

Filosofii paralele

www.polirom.ro

Redactor: Emanuela Stoleriu
Coperta: Radu Răileanu
Tehnoredactor: Radu Căpraru

Bun de tipar: februarie 2013. Apărut: 2013
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. Box 266
700506, Iași, Tel. & Fax: (0232) 21.41.00; (0232) 21.41.11;
(0232) 21.74.40 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1,
sector 4, 040031, O.P. 53 • C.P. 15-728
Tel.: (021) 313.89.78; E-mail: office.bucuresti@polirom.ro

Tiparul executat la S.C. ARHICONSTRUCT S.A.
Str. Buna Vestire nr. 8, Iași
Tel.: 0232/230.300, Fax: 0232/230.485

Aşa cum Prinţul Întunericului nu poate da viaţă, nici sofistica nu poate crea şi întemeia adevăruri: ea rămîne o spectaculoasă floare stearpă, din care nu rodeşte nici o certitudine gnoseologică ori morală. În schimb, cu sofismele sîntem cîştigaţi în ordinea estetică, iar valoarea de inflorescenţă manierist-gratuită a sofisticii o salvează de reprobare. Căci arta este suveran independentă faţă de natura solului din care se naşte şi pe care trăieşte. Observaţia lui Aristotel din *Poetica*, cum că „ne place să privim imaginea executată cu cea mai deplină exactitate a unor fiinţe al căror original ne scîrbeşte vederea, de pildă formele animalelor celor mai dezgustătoare şi ale cadavrelor", prin care Stagiritul a surprins esenţa adîncă a artei, este valabilă şi pentru sofistică; privită din unghiul relevanţei ei în domeniul cunoaşterii, sofistica poate fi socotită un act fraudulos, dar privită din punctul de vedere al actului artistic, ea este sursa unei bucurii estetice în care este implicată şi inteligenţa.

Foto copertă:
© iStockphoto.com/Jerzy Jacek Gładykowski

Seria de autor

MARTA PETREU

„Tratat riguros de sofistică, dar şi eseu sclipitor despre relaţia sofisticii cu manierismul, cartea demonstrează că sofismul nu este doar o simplă figură a manierismului, ci că, dimpotrivă, toate elementele constitutive ale acestuia sînt prezente deja în sofistica greacă originară. Fecunde ca procedee literare în creaţia artistică, sofismele au fost evaluate multă vreme în cultura europeană drept versantul demonic al cunoaşterii, căci ele nu urmăresc adevărul, ci coruperea acestuia prin operaţii eronate, anamorfotice, în care obiectivităţii logice i se substituie subiectivismul. Simetric, manierismul a fost şi el considerat un fel de *rău* al creaţiei, tocmai prin distorsiunile formale ale realului. Dincolo de analizele subtile asupra efectelor estetice ale sofismelor în cîteva opere literare majore, lucrarea Martei Petreu are şi aspectul unui manifest prin argumentarea extrem de convingătoare a tipologiei sofist-manieriste a creaţiei, cea care satisface disponibilitatea omului pentru varianta iraţională, subiectivă, «demonică» şi ludică a existenţei. O carte de referinţă, aşadar, singulară în cultura noastră."

Petru Poantă

Sofistica sau manierismul logic • „Respingerile sofistice" aristotelice • Sofismele de limbaj • Sofisme materiale sau din afara limbajului • Sofismele noţiunii • Sofismele judecăţii • Sofismele raţionamentelor • De la Hermes la Satan

EDITURA POLIROM

ISBN 978-973-46-3387-6



www.polirom.ro

Carte publicată şi în ediţie digitală